5 IL FATTO RELIGIOSO

# cristianesimo e chiesa nella civiltà contemporanea

duilio bonifazi

PONTIFICIA UNIVERSITA'
LATERANENSE
CITTA' NUOVA EDITRICE

**CRISTIANESIMO E CHIESA NELLA CIVILTÀ' CONTEMPORANEA**

**di Duilio Bonifazi**

Il presente lavoro intende esaminare alcune prospettive recenti intorno alla presenza del Cristianesimo nella civiltà e nella società moderna. Tale problematica vastissima qui viene colta sotto un'ottica particolarmente ecclesiologica: la presenza del Cristianesimo in quanto è mediata nella storia dalla Chiesa e dai cristiani riuniti nella comunità ecclesiale. Il Cristianesimo quindi è colto in quanto si rende presente nella storia e nella società moderna attraverso l'azione della Chiesa, come istituzione di salvezza, e dei cristiani che vivono nel mondo, animando la civiltà di valori cristiani e contribuendo alla promozione umana.

Scoprire e progettare per il futuro le finalità, i modi, i dinamismi di questa presenza è di grande interesse per tutti gli uomini di buona volontà, credenti e non credenti.

Esaminare tutte le prospettive recenti sarebbe stato troppo impegnativo e lungo; una scelta è stata perciò necessaria. Il lavoro si limita intenzionalmente all'analisi di alcune delle prospettive pre-conciliari che hanno maggiormente influito nel Concilio ed esercitano ancora un influsso nella nostra epoca post-conciliare. Esse vengono esplicitamente confrontate con le istanze maturate nel decennio che è seguito al Concilio.

Una lettura stimolante e impegnativa, necessaria per chiunque vuole contribuire alla evangelizzazione e alla promozione umana.

# IL FATTO RELIGIOSO
# NELLA STORIA DELLA SALVEZZA

**DUILIO BONIFAZI**

# Cristianesimo e Chiesa nella civiltà contemporanea

CITTA' NUOVA EDITRICE
PONTIFICIA UNIVERSITÀ' LATERANENSE

# PREFAZIONE

*Il presente lavoro intende riprendere il tema della presenza del cristianesimo nella civiltà e nella società moderna, però sotto un'ottica particolarmente ecclesiologica. Tale problematica vastissima qui infatti viene colta in quanto la presenza del cristianesimo nella storia viene mediata dalla Chiesa e dai cristiani riuniti nella comunità ecclesiale. Il tema della presenza del cristianesimo nella civiltà moderna qui perciò viene esaminato in quanto è presenza della Chiesa nel mondo d'oggi.*

*Il presente lavoro vorrebbe precederne altri tendenti ad analizzare la presenza del cristianesimo e della Chiesa nel mondo d'oggi nei suoi vari aspetti. La presenza della Chiesa nella storia, e particolarmente nella storia attuale, è certamente uno dei problemi più scottanti e più complessi sia per la teologia e per l'esperienza ecclesiale di fede, sia per la riflessione attenta e pensosa dei non credenti. Scoprire, e progettare per il futuro, le finalità, i modi, i dinamismi di questa presenza ci sembra perciò di grande interesse per tutti gli uomini di buona volontà, soprattutto per la comunità dei credenti che nel seno del mondo di oggi vuole essere Sacramento universale di salvezza.*

*Il lavoro presente ha uno scopo limitato e un oggetto di analisi intenzionalmente circoscritto. Esso esamina* sol-

tanto alcune *delle prospettive (Denkformen) e delle concezioni (Weltanschauungen) intorno al rapporto Chiesa-mondo, elaborate nell'epoca immediatamente pre-conciliare e influenti nel Concilio e ancora nella nostra epoca post-conciliare. Per essere esatti, si tratta più di « prospettive » che non di « concezioni » diverse. Noi le descriveremo ampiamente, ma soprattutto cercheremo di esaminare quale validità abbiano ancora ai nostri giorni, confrontandole con le problematiche, le istanze e gli orientamenti emersi nel Concilio e nell'epoca post-conciliare. Si tratta di riesaminare il passato alla luce del presente, per continuare a valorizzare ciò che di veramente valido contiene e per superare ciò che impedirebbe alla Chiesa di essere autenticamente presente nel mondo d'oggi. È un'analisi che necessariamente deve precedere ogni ulteriore ricerca esplicitamente dedicata all'esame delle istanze e delle nuove prospettive elaborate nell'epoca post-conciliare. Questa ricerca ulteriore ci ripromettiamo di portarla avanti.*

D. B.

## Capitolo I

# PROSPETTIVE DI IERI E DI OGGI SUL RAPPORTO CHIESA-MONDO

La presenza del cristianesimo nella storia si esplica attraverso la Chiesa, benché non possa essere ridotta alle dimensioni visibili della presenza ecclesiale. Nel nostro lavoro intendiamo esaminare la presenza del cristianesimo nella civiltà contemporanea sotto questa prospettiva specificamente ecclesiale. Perciò il problema della *presenza del cristianesimo nella civiltà contemporanea* qui viene colto in quanto è il problema della *presenza della Chiesa nel mondo d'oggi,* senza pretendere di ridurre totalmente il primo problema al secondo. Notiamo inoltre che questo lavoro intende limitarsi all'analisi di alcune prospettive fondamentali maturate nel seno della Chiesa cattolica, ponendo come punto di riferimento il Concilio Vaticano II. L'esame delle prospettive delle altre chiese cristiane esula dall'ambito del discorso presente.

## I. *La Chiesa nel mondo e nella storia*

1. Il problema della « Chiesa nel mondo » assume diverse angolature secondo il significato che assume il ter-

mine *mondo*[1]. Esso va da un significato *cosmico* (il mondo come « cosmo ») a un significato *antropologico* (il mondo « umano »), passando attraverso forme *intermedie* che sintetizzano i due aspetti.

« Mondo » può avere un significato strettamente *cosmico*, in quanto designa semplicemente il cosmo, l'universo naturale in se stesso, la realtà extra-umana non creata dall'uomo, ma posta davanti a lui. Inteso in questo senso, il mondo rientra nel nostro problema in quanto è l'ambiente dell'uomo e della sua storia, con il quale l'uomo è in vitale rapporto, in quanto l'uomo è un essere nella natura. Interessa quindi chiedersi come la Chiesa vede il cosmo e come si pone di fronte ad esso (lo valorizza? lo disprezza? si pone in atteggiamento di riserva?). Interessa inoltre chiedersi quale rapporto la Chiesa vede tra creazione e salvezza; quale relazione viene posta tra il cosmo e l'uomo, in particolare riguardo alla prospettiva antropocentrica del cosmo; quale dimensione escatologica è riservata al cosmo.

« Mondo » può avere un significato *cosmico-antropologico*, può designare cioè la realtà cosmica in quanto « plasmata » dall'uomo, in quanto sottoposta all'opera delle sue mani, da lui manipolata e sottoposta a una impronta. Sotto questo punto di vista il « mondo » interessa il nostro problema in quanto è la realtà del *progresso tecnologico*, in tutti i suoi aspetti. Interessa quindi chiedersi come la Chiesa vede questo progresso; come lo inserisce nel piano della eticità e, più ancora, della salvezza; fino a che punto ne afferma l'ambiguità e l'ambivalenza; come intende il « regnum hominis super terram »; come vi vede la presenza del peccato e dell'alienazione umana, oppure la possibilità di un fattore di umanizzazione.

[1] Cfr. J. Ratzinger, *Il cristiano e il mondo d'oggi - Riflessioni sullo schema 13 del Vaticano II*, in AA.VV., *Comprensione del mondo nella fede*, tr. it., Bologna 1969, pp. 183 ss.

« Mondo » può avere inoltre un significato direttamente *antropologico-storico,* in quanto designa il *mondo umano* e, più specificamente, *la realtà storica dell'umanità,* sia come rapporti inter-umani, sia come rapporti uomo-natura.

Nell'ambito di questa accezione antropologico-storica, possiamo distinguere due sensi:

*s.y II senso antropologico-storico totale,* cioè il mondo storico umano in tutte le sue dimensioni, temporali e spirituali, naturali e soprannaturali, profane e sacre, come civiltà terrena e come salvezza storica in tensione escatologica. In questo senso ci si chiede quale rapporto intercorra *tra la Chiesa e la storia umana nella sua globalità.* La risposta non può essere che la seguente: la Chiesa è *nella totalità della storia come parte di essa;* ne è una dimensione costitutiva, immanente. È un rapporto di parte al tutto. Quindi la storia globale dell'umanità implica intrinsecamente anche la storia della Chiesa. E, reciprocamente, la storia della Chiesa è parte e dimensione della storia del mondo umano. Tuttavia ciò non deve far dimenticare la dimensione *trascendente* della Chiesa, per cui questa « parte », per vari aspetti, trascende il tutto della storia stessa (per la sua genesi divina; per il suo contenuto vitale che ha come principio vivificatore lo Spirito; per il suo fine escatologico).

( *b) Il senso antropologico-storico temporale e profano,* cioè il mondo storico umano nella sua dimensione « temporale » e « profana ». In questo senso *il « mondo » è la « civitas terrena » dell'uomo,* come il complesso della civiltà e della cultura umana nel loro sviluppo storico. È il mondo dell'economia, della politica, della sociologia, della psicologia, della cultura, delle arti, della scienza, della tecnica. Intendendo il mondo in questo senso di realtà storica umana

temporale, il rapporto Chiesa-mondo implica un aspetto insopprimibile di *distinzione,* comunque questa venga poi analizzata e intesa nelle sue implicazioni. Insieme però implica anche un'esigenza di *influenza promozionale e di animazione vitale,* per cui la Chiesa ha la missione di animare con i valori evangelici il mondo temporale della società, della civiltà, della cultura, pur rispettandolo nella sua autonomia e profanità.

Intendendo il « mondo » in quest'ultimo significato, il rapporto Chiesa-mondo si configura come *un rapporto tra due dimensioni dell'unica realtà storica umana.* Tale rapporto si instaura, prima di tutto, *nell'intimo degli uomini e delle comunità credenti,* che appartengono, per ciò stesso, sia alla Chiesa, sia alla « societas terrena »: è il problema del rapporto fra dimensione ecclesiale e dimensione civile del loro agire e del loro impegno. Esiste inoltre come *rapporto tra la Chiesa e le istituzioni e iniziative specificamente temporali e profane,* quali lo Stato e le varie istituzioni civili, economiche, sociali, politiche, culturali.

Si noti che questo problema esiste *sia in un'ipotetica società omogenea religiosamente, sia in una situazione di pluralismo religioso.* « Esso vige *tanto nel regime di cristianità, quanto in regime di pluralismo.* La dialettica fra la *Chiesa e le culture,* i rapporti fra la *Chiesa* e i *poteri pubblici,* l'ordinamento della città terrestre e della città celeste sono problemi attinenti alla struttura stessa della realtà. Questo dialogo si manifesta *sociologicamente* fra istituzioni, ma *antropologicamente* già si svolge all'interno degli individui a causa delle diverse sfere a cui essi partecipano. Nella realtà concreta, questo tipo di dialogo si complica a causa *di un altro tipo di dialogo, che ha luogo, questa volta, fra la Chiesa e unità sociologiche che la sfidano sul suo stesso piano, come interpretazioni totali del reale.* È un dialogo che potrebbe non esistere, che non sempre esiste, ma che

di fatto si ritrova nella maggioranza dei casi e specialmente nel mondo moderno. Esso si definisce non come complementarità ma come opposizione, ed è fondamentalmente diverso da quello di cui abbiamo parlato finora »[2].

Nella *Gaudium et spes (GS),* il « mondo » è inteso in tutti i significati sopra ricordati, però partendo direttamente e primariamente dall'ultimo. Il rapporto fra la Chiesa e il mondo contemporaneo è inteso primariamente come il rapporto fra la Chiesa e il mondo storico umano: « Il mondo che il Concilio ha presente è perciò quello degli uomini, ossia l'intera famiglia umana nel contesto di tutte quelle realtà entro le quali essa vive; il mondo che è teatro della storia del genere umano, e reca i segni degli sforzi suoi, delle sue sconfitte e delle sue vittorie, il mondo che i cristiani credono creato e conservato in esistenza dall'amore del Creatore, mondo certamente posto sotto la schiavitù del peccato, ma dal Cristo crocifisso e risorto, con la sconfitta del maligno, liberato e destinato, secondo il proposito divino, a trasformarsi e a giungere al suo compimento » (GS 2).

2. Per comprendere la complessità del rapporto Chiesa-mondo è indispensabile tenere presente anche *in che senso il Nuovo Testamento parla del mondo.* Senza analizzare ora questo problema, ricordiamo che nella Bibbia il « mondo » è: sia la realtà creata nella sua originaria bontà; sia la realtà storica in quanto decaduta, dominata dal peccato, ostile a Dio (« questo mondo »; « questo secolo »); sia questa stessa realtà in quanto però aperta alla redenzione di Cristo e disponibile a essere inserita nel Mistero Pasquale. Nella prospettiva biblica quindi il mondo è una realtà ambigua e ambivalente, di fronte alla quale non è giustificato né un totale ottimismo, né un radicale pessimismo, in

[2] J. Daniélou, *La nostra Chiesa,* tr. it, Milano 1972, p. 191.

quanto è insieme peccato e apertura a Cristo, che in essa già opera.

## /fì. *Immutabilità e storicità del rapporto Chiesa-mondo*

1. La problematica sulla *immutabilità e storicità del rapporto Chiesa-mondo* pone, prima di tutto, questo interrogativo: in che senso *l'essere nell'« oggi », quindi la dimensione della « contemporaneità » e della « attualità »,* è essenziale alla vita della Chiesa? Si può dire che l'« oggi » sia una *categoria teologica in ecclesiologia?* Si può considerare la « contemporaneità » come una dimensione specificante la Tlhiesa nel suo essere nella storia? Anticipando quanto illustreremo in seguito, noi rispondiamo affermativamente.

Ciò, prima di tutto, ci sembra innegabile a livello *di fatto.* La Chiesa, nel corso dei secoli, ha storicizzato il suo rapporto con il mondo, si è incarnata nelle varie epoche storiche, ha realizzato il suo essere nell'oggi del mondo. È vero che il nucleo fondamentale di questo rapporto è rimasto costante, in quanto connesso con i dati fondanti della Parola di Dio; ma è vero anche che questo rapporto si è articolato e configurato in forme diverse, in modelli e progetti storici differenti, secondo le civiltà e le culture. Oggi, rileggendo la storia e ponendoci su un piano anche valutativo, noi formuliamo anche dei giudizi di valore intorno ai vari modelli storici e alle forme concrete in cui sono stati realizzati. Oggi noi parliamo di modelli storici più o meno validi; parliamo di aspetti positivi, ma anche di limiti e di aspetti negativi; riconosciamo anche deficienze e colpe storiche di una Chiesa che è, insieme, santa e peccatrice.

Noi tuttavia affermiamo la storicizzazione del rapporto Chiesa-mondo anche a livello *teologico:* la Chiesa *deve* sto-

drizzarsi, *deve* essere nell'oggi, nel proprio tempo; l'oggi, la storicità, la contemporaneità, l'attualità *devono* essere categorie teologiche in ecclesiologia. Non nel senso che l'essere e l'agire della Chiesa devono essere « *normati* » *dal momento storico,* dalla realtà storico-sociologica: ciò significherebbe « mondanizzare » la Chiesa, storicizzarla nel senso di un relativismo assoluto, toglierle l'essenziale *missione di essere lei luce, sale, fermento, anima della storia.* Ma nel senso che la sua azione animatrice e fermentatrice della storia deve rapportarsi al momento storico, cioè alla realtà che deve essere animata e fermentata.

Ciò significa che anche la *pluralità* deve essere una categoria teologica in ecclesiologia. Esistono *molti e diversi modi di essere Chiesa e di rapportarsi al mondo:* ciò è vero sia in senso spaziale, sia in senso temporale, come pluralità nel corso della storia. La Chiesa è *una* e sempre *identica* a se stessa nel tempo e nello spazio; ma il suo essere si differenzia e si « particolarizza », nel tempo e nello spazio, pur rimanendo vitalmente omogeneo e dinamicamente identico a se stesso.

v2^L'attualità della Chiesa è *rifiutata oggi da posizioni opposte.*

jsc) *Il laicismo spesso rimprovera alla Chiesa l'impossibilità di essere attuale,* l'incapacità costituzionale di diventare contemporanea degli uomini delle varie epoche storiche. La Chiesa, per sua natura, sarebbe destinata a rimanere « estranea » al mondo contemporaneo. Ciò perché la Chiesa sarebbe per sua natura legata ad un'esperienza storica di venti secoli fa, che essa considera perennemente normativa e dalla quale dichiara di non potersi allontanare. La Chiesa quindi, secondo il laicismo, dovrebbe essere rispettata come espressione veneranda della tradizione storica dell'uma-

nità, ma non come voce normativa nel momento attuale e, tanto meno, profetica per l'avvenire^ Evidentemente questo discorso del laicismo si pone fuori di una prospettiva di fede, che sa vedere nell'esperienza del Cristo e della Chiesa apostolica valori perenni e pregnanti per tutta la storia dell'umanità, anche se vissuti e presentati nelle forme e nel linguaggio di venti secoli fa. Aggiungeremo anche cne questa critica laicista passa troppo facilmente sopra un'analisi spassionata dei testi biblici, la quale fa scoprire nei valori evangelici una validità e vitalità perenni anche a livello semplicemente naturale e razionale, cioè anche fuori di una specifica prospettiva di fede.

b) *Alcuni orientamenti tradizionalisti nel seno del cattolicesimo* contestano alla Chiesa il diritto di aggiornarsi, di attualizzarsi, di storicizzarsi nell'oggi. Questo orientamento esaspera l'istanza di immutabilità, fondamentale per un cattolico, fino a farne un immobilismo e un conservatorismo antistorico. Qui non si capisce che la Chiesa, proprio per essere viva e fermento della storia, deve calarsi in essa e non rimanere estranea al suo divenire. Fare della fede e della Chiesa una realtà metastorica significa annullarne la vitalità. Il pericolo che la Chiesa si « inginocchi » di fronte al mondo, che cada in una « cronolatria », che trovi la sua « norma » nell'oggi, nel mondo, nella società storica e non nella Bibbia e nei contenuti intrinseci della sua fede, non deve essere sottovalutato. Tuttavia non deve far dimenticare l'istanza, altrettanto fondamentale per un cristiano, che la fede e la Chiesa devono essere vive nella storia e incarnarsi in essa, senza lasciarsi tuttavia « normare » da essa.

3. A fondamento teologico della nostra tesi sulla storicità del rapporto Chiesa-mondo poniamo tre principi o leggi: *dell'incarnazione, della particolarizzazione, della* me-

*diazione.* Nella sostanza esse esprimono una esigenza unica e potrebbero essere sintetizzate in un'unica legge dell'economia della salvezza. Se ora la consideriamo sotto tre forme, dipende dal fatto che desideriamo chiarificare al massimo la fondazione teologica della tesi della storicità.

^*f Legge dell'incarnazione.* Essa è una legge fondamentale dell'economia della salvezza cristiana. Deriva dall'evento fondante del cristianesimo che è l'incarnazione di Dio, presa in tutte le sue dimensioni e implicazioni. L'incarnarsi di Dio significa che ha preso forme umane nel senso pieno del termine; significa l'assunzione dell'umano storico in ordine alla salvezza; significa che Dio si è fatto uomo in una certa epoca storica, in un certo momento, in un certo ambiente, nell'ambito di una certa cultura. Anzi, più in generale, la legge dell'incarnazione è la. legge della stessa rivelazione, poiché la Parola di Dio non è data all'uomo nella sua^ forma «jpura », ma si è incarnata in una parola umana e in una « scrittura », legata a una certa epoca storica, ad un ambiente, ad una cultura. La parola e l'azione salvifica di Dio non sono date all'uomo in forme metastoriche, ma sono incarnate nella storia e nell'oggi del momento: hanno assunto la storicità nel loro modo di essere tra gli uomini. Se l'incarnazione è una legge fondamentale dell'economia salvifica essa deve reggere anche la vita della Chiesa. La Chiesa deve essere incarnata nella storia, nell'oggi; deve assumere la « contemporaneità » come nota specificante del suo essere e del suo agire nel tempo. D'altra parte ciò è vero già per la Chiesa primitiva: essa è la Chiesa del primo secolo; è l'esperienza del Cristo vissuta in quel momento, secondo le forme storiche sociali contemporanee. Già nel suo nascere la Chiesa è incarnata nel suo oggi. Ciò deve rimanere vero per ogni epoca storica; altrimenti creiamo un « docetismo » ecclesiologico.

Perciò bisogna intendere giustamente anche l'esigenza perenne di ritornare alle origini della Chiesa e di riviverne l'esperienza. La Chiesa delle origini è la Chiesa del primo secolo, e, in quanto tale, è irripetibile, perché incarnata in un momento storico irripetibile. Anch'essa perciò presenta la sua storicità contingente, la sua relatività. Tuttavia, incarnati in questa storicità, ci sono i valori dell'esperienza originaria del Cristo che presentano una validità e vitalità fondanti e perenni. A questi valori originari bisogna che la Chiesa si rifaccia costantemente nel corso della sua storia.

La legge dell'incarnazione, nel pieno delle sue implicazioni, implica per la Chiesa incarnarsi nella cultura e nella civiltà delle varie epoche storiche. Se essa deve essere una Chiesa di uomini e per gli uomini, se gli uomini vivono in una certa cultura, in una certa civiltà, in una certa società, Ja_ Chiesa deve incarnarsi in esse, deve assumerle criticamente per animajrle, fermentarle ^trasformarle. Altrimenti diventa estranea al mondo degli uomini, rinuncia alla sua missione di esserne fermento, sale e anima. Una storia della Chiesa come « metastorica » rispetto a quella della civiltà umana è una illusione anticristiana.

Si noti però che dire « incarnazione » non significa dire assunzione passiva e acritica del momento storico: la Chiesa si deve incarnare nella storia come luce, fermento, sale, anima della storia stessa, per trasformarla e contestarla in nome dello Spirito e delle istanze del Vangelo, che hanno sempre un valore vivificante, stimolante, critico e profetico nei confronti di ogni società e civiltà.

ry
iM) *Legge della mediazione.!*^ Chiesa è il sacramento della salvezza di Cristo; in quanto tale è la mediazione storica e visibile della sua azione salvifica, il suo segno nel seno della storia. In questo senso la Chiesa media tra il Cristo e la

storia degli uomini. Piuttosto che la continuazione di Cristo, essa è la continuazione della dimensione storica e visibile del Cristo, dopo la sua ascensione al cielo.

Anche oggi è sempre il Cristo vivente che opera la salvezza degli uomini; ma la sua azione salvifica celeste deve essere visibilizzata da una realtà sacramentale nel seno della storia. Oggi Cristo agisce attraverso la Chiesa, come un tempo agiva attraverso la sua umanità visibile.

Perciò se la Chiesa ha la funzione di mediare tra il Cristo e gli uomini, essa deve necessariamente rapportarsi alla realtà storica degli uomini, al loro mondo, alla loro cultura, civiltà, società. Una mediazione non può rimanere estranea all'evolversi di uno dei termini della mediazione stessa. Una mediazione metastorica, che non si rapportasse all'oggi degli uomini che non dialogasse con la loro cultura, non è più una mediazione, ma è un monologo inefficace e sterile. Nell'errore opposto cadrebbe chi annullasse l'originalità, la novità, la trascendenza e la immutabilità del messaggio evangelico per una falsa esigenza di rapportarsi passivamente al momento storico. In fondo è lo stesso discorso che abbiamo fatto intorno alla legge dell'incarnazione.

^*c)_Legge della particolarizzazione.* Noi diciamo giustamente che la Chiesa è sempre identica, è una e cattolica: tale identità, unità e cattolicità valgono sia nello spazio, sia nel tempo; cioè la Chiesa è una e identica a se stessa sia in quanto sparsa tra i popoli delle varie regioni, sia in quanto sparsa tra gli uomini delle varie epoche storiche. Ora a noi interessa l'aspetto della unità e cattolicità nel tempo e del suo articolarsi nel corso dei secoli. Noi pensiamo che l'unità e la cattolicità della Chiesa implicano una sua articolazione interna, un suo « particolarizzarsi » nello

spazio e nel tempo[3]. La Chiesa è una e cattolica in quanto si realizza come unità organica di una molteplicità di modi particolari di essere Chiesa, di vivere l'esperienza di fede, dì incarnarla nel mondo e nella storia. Unità quindi di varie particolarizzazioni nello spazio e nel tempo. La Chiesa cattolica è il tutto, l'universale, nel cui seno esistono i vari modi particolari di essere Chiesa; o, meglio,_èJ'universale ^he^roncretizza.nei vari_mpdi particolari. Le particolarità di essere Chiesa nel tempo e nello spazio realizzano l'essere Chiesa cattolica: nelle parti è presente e si realizza l'universale. Nel modo particolare, storico, di essere Chiesa nelle varie epoche storiche è presente l'unica e identica Chiesa cattolica; d'altra parte, essa è cattolica proprio come unità dei vari modi particolari, storici, di essere Chiesa.

Bisogna quindi evitare due pericoli opposti. Da una parte è illegittimo esasperare tanto l'istanza di identità, di unità e di cattolicità fino ad annullare l'articolarsi intrinseco della Chiesa in una molteplicità e particolarità secondo il tempo e lo spazio: si cadrebbe cosi in una omogeneità assoluta, in un immobilismo, in una sclerosi, senza possibilità di differenziazioni nella storia e nello spazio. D'altra parte però bisogna evitare una accentuazione tale della pluralità e della particolarità nel tempo e nello spazio fino a frantumare e annullare l'unità, l'identità e la cattolicità: una storicizzazione assoluta è una particolarizzazione tale che annulla l'identità della Chiesa nel corso dei secoli.

**3**. La storicità del rapporto Chiesa-mondo implica l'esigenza di leggere « *i segni dei tempi* », nel senso dato a que-

[3] Cfr. Y. Congar, *Cristianesimo come fede e come cultura,* relazione al Congresso internazionale di Missiologia « Evangelizzazione e culture», Roma, 5-12 ottobre 1975; cfr. anche la nostra comunicazione « *La discussione sul pluralismo teologico e l'apertura della Chiesa alle culture* ».

sta espressione da Giovanni XXIII e dal Concilio (GS 4, 11). Perché essa possa realizzare nella storia l'opera salvifica di Cristo, « è dovere permanente della Chiesa di scrutare i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo, cosi che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini sul senso della vita presente e futura e sul loro reciproco rapporto. Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche » (GS 4).

Scrutare i segni dei tempi[4] significa cogliere ciò che l'oggi *chiede* alla_ Chiesa, ai cristiani e, insieme, ciò che l'oggi *offre alla* Chiesa come contributo alla crescita del popolo di Dio.

L'esigenza di leggere i « segni dei tempi » ha, prima di tutto, un fondamento « *pneumatologico* »: lo Spirito agisce e si rivela anche nella storia profana, nel suo corso, nei suoi eventi e interpella la Chiesa attraverso di essi. Ma c'è anche un fondamento « *assiologico* » connesso al valore in sé della realtà secolare. La realtà storico-sociale del mondo, nella sua secolarità, pur nella sua ambiguità, è presenza di valori, la cui esistenza non può essere ignorata dalla Chiesa. La Chiesa deve ricevere dal mondo il contributo di questi valori, frutto della ricerca dell'uomo nei vari rami del sapere e della esperienza sociale. Cogliere i segni dei tempi significa, per la Chiesa, rispondere alle istanze delle varie epoche storiche e insieme recepire da esse il contributo dello sforzo umano di ricerca.

[4] Cfr. M. D. Chenu, / *segni dei tempi,* in AA.VV., *La Chiesa nel mondo contemporaneo,* tr. it., Brescia 1966, pp. 85 ss.

## iVpf Modelli e progetti storici

L La storicità del rapporto Chiesa-mondo implica una dialettica continua tra i dati « fondanti » e « normativi » della Parola di Dio e i dati che la storia presenta all'esperienza esistenziale della Chiesa nel corso dei secoli. Una dialettica la cui soluzione e sintesi è data dai vari *modelli e progetti storici* del rapporto Chiesa-mondo, che progressivamente vengono elaborati e attuati dalla riflessione dottrinale e dalla prassi della Chiesa.

*I dati fondanti e normativi della Bibbia* devono essere oggetto di una analisi approfondita: essi devono costituire il punto di riferimento continuo per la vita della Chiesa e per ogni riflessione teologica. Qualcuno ha lamentato che la GS non abbia sufficientemente fondato il suo discorso sui dati della Bibbia. L'osservazione non è ingiustificata; tuttavia pensiamo che le prospettive della GS abbiano un sufficiente fondamento biblico, che ci ripromettiamo di analizzare in uno studio successivo[5].

2. Come abbiamo detto, un *modello storico* è la sintesi; provvisoria ma efficace per un certo momento storico, delle istanze dei dati immutabili della Bibbia e delle caratteristiche di una data epoca storica. È quindi la sintesi della dialettica fra l'unità e l'immutabilità della fede e della Chiesa da una parte e la pluralità e la^storicità dell'esperienza della fede, della teologia e dell'essere Chiesa dall'altra. Bisogna quindi evitare l'errore di identificare fede e modello storico, Chiesa e progetto storico di una certa epoca.

[5] Cfr. S. Lyonnet, *I fondamenti biblici della Costituzione,* in *La Chiesa nel mondo d'oggi* (a cura di G. Barauna), tr. it., Firenze 1966, pp. 195 ss.

Un modello storico è costituito da due componenti che entrano in rapporto dialettico e si sintetizzano. Il *dato biblico-dommatico,* che tende a incarnarsi, a storicizzarsi, a diventare valore nel seno della cultura e della società; il *dato storico-sociale* che è percepito come da animare e vivificare cristianamente da parte della Chiesa. La mediazione dialettica e sintetizzatrice è compiuta dall'esperienza e dalla prassi di fede della Chiesa, dalla riflessione dottrinale della teologia, dalla guida del magistero. In quanto un modello storico tende a tradursi in azione, ed è preso come punto di riferimento da un impegno operativo, diventa un *progetto storico.* Da quanto stiamo dicendo appare che i modelli e i progetti storici del rapporto Chiesa-mondo sono, per loro natura, *transitori e contingenti,* destinati quindi ad essere superati da altri modelli. Di loro rimane quell'istanza di fede che hanno cercato di incarnare e quell'istanza umana temporale che la storia ha eventualmente acquisito anche per le epoche successive.

\3.)Si potrebbe ricostruire *la storia dei rapporti Chiesa-mondo in base ai diversi modelli storici.*

*>1k) Nell'epoca pre-costantiniana* si intrecciano tre modelli:

// *modello del fermento, dell'animazione,* della luce, del sale, della missione profetica, in rapporto dialettico con il mondo greco-romano, nel seno del quale la Chiesa sente di essere quasi in diaspora, come minoranza numerica, ma come germe di un'era nuova, portatrice di valori e di speranze specifiche del messaggio evangelico.

77 *modello dell'integrazione,* dell'assimilazione del mondo greco-romano, dell'armonizzazione e della conciliazione con esso. In un primo momento questo modello tende alla « cristianizzazione » di esso; in un secondo momento, verso l'era costantiniana, tende anche alla sua « ecclesializzazione ».

*Il modello dell'opposizione* al mondo greco-romano, dell'alternativa più o meno radicale, totale, ad esso, puntando sulla novità, sull'originalità, sulla specificità e trascendenza del cristianesimo: al limite questo modello tende a presentare la Chiesa come società e cultura alternativa[6].

b.) *L'epoca costantiniana* segna una svolta storica e imposta un modello tipico, di cui parleremo più dettagliatamente in seguito.

*Il modello della cristianità sacrale* segna un ampliamento del modello costantiniano: esso ha la sua espressione più tipica nell'epoca medioevale, ma sopravvive nell'età della controriforma, e, per certi aspetti, in alcuni modelli-'neo-sacrali moderni.

'*cy* Da un altro punto di vista abbiamo il fenomeno che *il mondo assorbe la Chiesa,* fino a processi di mondanizzazione della Chiesa stessa. Ciò si è verificato sotto due forme storiche. Il mondo, per certi aspetti, ha assorbito talvolta la Chiesa nell'ambito dello stesso modello costantiniano, sotto la forma del cesaropapismo e della strumentalizzazione della fede e della Chiesa per fini politici. Il mondo soprattutto tende ad assorbire la Chiesa nell'ambito dei *modelli del rapporto Chiesa-Stato elaborati dal laicismo e dal secolarismo.* In questi modelli si verifica una riduzione mondana, temporale e secolaristica della missione della Chiesa al semplice livello sociale-politico.

d") Abbiamo inoltre, nel mondo moderno, un modello storico basato sul rapporto *Chiesa e mondo, laicisticamente inteso,* cioè o come separazione e indifferenza, o addirittura come opposizione.

[6] Cfr. R. Minnerath, *Les Chrétiens et le monde - I e II siede,* Paris 1973.

Abbiamo però anche un modello *Chiesa e mondo,* come opposizione più o meno inconciliabile, *proposto da alcuni cattolici* preconciliari, i quali vedono un'antitesi insuperabile tra Chiesa e mondo moderno, laico e secolare.

Abbiamo poi dei modelli *Chiesa e mondo* che propugnano il dialogo reciproco, ma partendo da prospettive piuttosto dualiste, per cui la Chiesa e il mondo sono come due realtà, l'una di fronte all'altra.

.e^Abbiamo infine i modelli *Chiesa nel mondo e per il mondo,* ispirati dalla GS e dalle varie teologie postconciliar!, nelle quali tuttavia talvolta si rischia una riduzione della Chiesa al mondo.

Ha notato giustamente Congar che fino al Vaticano II si è visto il mondo a partire dalla Chiesa, e il mondo è stato visto dalla Chiesa sotto una angolatura ostile dopo il XVI secolo. Ora invece si tende a vedere la Chiesa a partire dal mondo, correndo però talvolta il rischio di secolarizzarla e di non riconoscere il fatto che essa, benché sia per il mondo, è diversa dal mondo, in quanto frutto di una iniziativa divina soprannaturale irriducibile alla creazione e alla storia[7].

## IV. *Modelli pre-conciliari e post-conciliari*

1. Recentemente sono state tentate varie *classificazioni dei modelli storici* del rapporto Chiesa-mondo, o si è tentato di ricostruire un quadro dei vari modi di concepire la presenza e la missione della Chiesa nella storia[8]. Per il

[7] Y. Congar, *L'Église de S. Augustin à l'epoque moderne,* Paris 1970, p. 477.

[8] Cfr. L. Rutti, *Zur Theologie der Mission,* Miinchen 1972; J. Moltmann, *Die Kirche in der Kraft des Geistes,* Miinchen 1975; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung,* Paderborn 1972.

discorso che ora interessa noi, basta ricordare alcuni modelli storici classificabili *secondo il modo di concepire la distinzione Chiesa-mondo, spirituale-temporale, soprannaturale-naturale, Chiesa-Stato* [9].

Tra i modelli storici classificabili in base a questo criterio ricordiamo:

a) il modello costantiniano e della cristianità sacrale;

b) il modello della nuova cristianità profana, proposto da Maritain;

e) il modello della distinzione dei piani, elaborato soprattutto da Congar;

d) il modello che supera la distinzione dei piani in nome dell'impegno storico-sociale come costitutivo della missione della Chiesa nel mondo, proposto dalla « teologia della liberazione » e, in qualche modo, anche dalla « teologia politica ».

In questo lavoro intendiamo soprattutto esaminare i contenuti e la validità del modello della nuova cristianità profana e del modello della distinzione dei piani: essi sono stati elaborati e diffusi nei decenni che hanno preceduto il Concilio e hanno costituito un punto di riferimento per il Concilio stesso e per la maggior parte della Chiesa postconciliare. Essi tuttavia oggi sono sottoposti a critica e revisione in nome di nuovi modelli proposti da recenti teologie (teologia politica; teologia della liberazione, ecc.) e da movimenti ecclesiali.

2. Si possono classificare i modelli recenti del rapporto Chiesa-mondo anche *in base all'atteggiamento della Chie-*

[9] Cfr. G. Gutierrez, *Teologia della liberazione,* tr. it., Brescia 1972, pp. 59 ss.; A. Acerbi, *Storia e magistero conciliare,* in AA.VV., *Chiesa per il mondo,* II, Bologna 1974, pp. 338 ss.

*sa di fronte al processo di secolarizzazione* del mondo moderno[10]. In base a questo criterio abbiamo:

a) // *modello costantiniano e sacrale,* che ignora il processo moderno dì secolarizzazione del mondo e intende la « cristianizzazione » del mondo come sua « ecclesializzazione », perfino come « clericalizzazione », istaurando forme di ierocrazia e di clericalismo.

b) *Il modello neo-costantiniano* che rifiuta il processo di secolarizzazione del mondo moderno, lo contesta sostanzialmente in quanto radicalmente anticristiano, ne propugna il superamento e programma un'azione della Chiesa per « recuperare » il mondo moderno. La mèta di questo recupero è costituita, in alcuni casi, da *un ritorno all'ideale del « corpus christianum » medioevale;* in altri casi, da un tentativo di « ecclesiofinalizzazione » della realtà temporale e dello stato, pur riconoscendo in teoria l'autonomia del temporale e dello stato nel proprio ordine. Si tratta, in questo caso, del riemergere di una certa ierocrazia come «potestas indiretta » nelle cose temporali.

e) *Modelli dell'adattamento della Chiesa al processo di secolarizzazione del mondo moderno,* riconosciuto come legittimo, purché non degeneri nel secolarismo o laicismo. Questo modello propugna una *cristianizzazione* del mondo, che però non deve essere una *ecclesializzazione* di esso. Infatti il mondo è distinto dalla Chiesa, profano, autonomo rispetto a essa, ma non rispetto a Cristo. Il mondo costituisce un piano, un ordine, un campo proprio che prepara il regno escatologico di Cristo nel suo proprio ordine temporale. La Chiesa costituisce un piano distinto che ha come fine l'evangelizzazione e la santificazione soprannaturale del-

[10] Cfr. AA.VV., *Les deux visages de la théologie de la sécularisation,* Paris 1970, pp. 13 ss.

l'uomo. Il mondo non è finalizzato alla Chiesa, benché sia finalizzato a Cristo. La Chiesa deve animare l'ordine temporale, rispettandolo però nella sua autonomia di fini e di mezzi.

d) *Modelli dell'impegno della Chiesa nel mondo storico-sociale ìntramondano.* Questi propugnano il superamento della distinzione dei piani tra Chiesa e mondo, tra evangelizzazione e civilizzazione, tra salvezza e processo storico-sociale di liberazione degli uomini. Includono perciò nella stessarnissione salvifica della Chiesa l'impegno per la libejaziqne secolare degli uomini, pur riconoscendo che la salvezza cristiana non si esaurisce nella sua dimensione secolare, ma la trascende nella sua dimensione escatologica. Questi modelli sono sostenuti dalla « teologia della liberazione » e dalla « teologia della rivoluzione ». La « teologia politica » si pone su una linea che prepara questi modelli, ma conserva elementi dei modelli precedenti.

e) *Modelli della secolarizzazione della Chiesa e della sua missione.* In essi si verifica un processo di riduzione radicale della missione salvifica della Chiesa all'impegno ìntramondano e secolare, trasformando la Chiesa in una pura istituzione sociale tra le altre realtà storiche. Questi modelli sono propugnati da alcuni orientamenti più radicali della « teologia della secolarizzazione e della morte di Dio », oltre che da esponenti del laicismo agnostico e ateo.

3. I modelli si possono distinguere anche secondo il criterio del *rapporto tra fede e politica* [a]. Secondo questo criterio abbiamo:

[11] Cfr. J. Moltmann, // *Dio crocifisso,* tr. it., Brescia 1973, pp. 363 ss.

a) *Modelli della distinzione come separazione tra fede e politica,* quindi come disimpegno della Chiesa in campo politico e come liberazione radicale del fatto politico da ogni influenza della Chiesa.

b) *Modelli della distinzione e della « corrispondenza »* tra impegno della Chiesa e impegno politico, sulla linea tracciata da Barth.

e) *Modelli della congiunzione:* fede e politica, Chiesa e politica debbono congiungere il loro impegno per la realizzazione di una società umana più giusta anche a livello intramondano (« Teologia della liberazione » e « Teologia politica »).

## V. *Il modello costantiniano e della cristianità sacrale*

Il modello costantiniano e della cristianità sacrale, che Congar preferisce chiamare « ierocratica e giurisdizionale » [u], ha avuto la sua espressione massima nel medioevo, ma è sopravvissuto anche nell'età della controriforma e, per certi aspetti, è rimasto vitale fino al Concilio Vaticano IL Molti infatti hanno visto nel Concilio la vera fine della « età costantiniana » e della concezione cristiana sacrale del temporale[13].

Sintetizziamo ora i punti centrali di questo modello [14].

[12] Cfr. Y. Congar, *Per una teologia del laicato,* tr. it, Brescia 1967, p. 139.

[13] Cfr. R. Rooquette, *La fin d'une chrétienté - Vatican II: Chroniques,* I-II, Paris 1968; M. D. Chenu, *La fine dell'era costantiniana,* in *II Vangelo nel tempo,* tr. it., Roma 1968, pp. 15 ss.

[14] Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale,* pp. 180 ss.; C. Journet, *L'Église du Verbe Incarné,* I, pp. 280 ss.; G. Le Bras, *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale,* voli. 12/1 e 12/2 della *Storia della Chiesa* di Fliche e Martin; G. De Lagarde, *Alle origini dello spirito laico,* 2 voli., Brescia 1965; M. D. Chenu, art. cit.

a) *Alleanza del potere spirituale e temporale.* Questa tendenza, istaurata da Costantino, e sviluppatasi enormemente in seguito, porta a un'osmosi del fatto politico e del fatto religioso e a una loro unità accentuata il più possibile, anche se in teoria non si misconosce mai il principio gelasiano della distinzione dei poteri. Si sviluppa cosi la tendenza all'alleanza di vertice, a livello di potere ecclesiastico e statale, per garantire la presenza dei valori cristiani nella società e nella cultura. Ciò porta anche a ripetuti contrasti tra i due poteri, con compromessi e benefici reciproci, spesso poco chiari o veramente equivoci. La Chiesa ha il riconoscimento giuridico statale del suo essere come « societas » e delle sue attività. Il Vangelo è assunto dal potere statale come efficace strumento di governo e come fattore sociale di ordine. Lo Stato e la sua forza si pongono a servizio del Vangelo e della Chiesa, o perché lo Stato la offre spontaneamente, o perché la Chiesa la richiede (il « braccio secolare » ne è la manifestazione più vistosa).
b) *Costituirsi di una « cristianità » come « Corpus Christianum »*, cioè come unità simultaneamente politico-religiosa, in cui tutto l'insieme socio-culturale si situa sotto l'egemonia ecclesiale, in una forma di ecclesializzazione e di clericalizzazione ierocratica. È una *Res publica Christiana* in cui si oscilla concretamente tra ierocrazia e cesaropapismo, in base a una stretta unione tra dimensione politica e dimensione religiosa dell'esistenza, anche a livello sociale-politico. In questo contesto l'unità e l'omogeneità religiosa della società è considerata rilevante anche per l'unità politica dello Stato, per cui sono poco recepite forme di pluralismo religioso e di tolleranza civile in campo religioso. L'essere cittadino e l'essere cristiano, in questa prospettiva, vengono piuttosto a identificarsi.

e) Secondo Maritain, *la concezione cristiana « sacrale »*

*del temporale* è una delle caratteristiche più rilevanti della cristianità medievale. Questa concezione implica che il temporale, in sé, non abbia dignità di valore e di fine; esso può essere ricercato dal cristiano solo nella sua funzione rispetto al sacro, cioè solo in quanto mezzo per il fine soprannaturale e escatologico. In base a questa concezione è forte la tendenza a « ecclesiofmalizzare » il temporale. Analogamente è diffusa la tendenza a vedere il disimpegno mondano come il vertice della vita cristiana. Tuttavia ci sembra che questo discorso di Maritain sulla « ministerialità » del temporale, come caratteristica della cristianità medievale, deve essere meglio circostanziato storicamente. San Tommaso, e la prospettiva medievale a lui connessa, rivendica una autonomia relativa del temporale ed è noto che l'istanza moderna della laicità del temporale ha le sue radici in correnti di pensiero e in movimenti storici dell'epoca medievale[15].

d) /H<ngwwfi'iniiiii.i nel concepire sia l'eticità umana, sia la salvezza. Sotto il primo aspetto è diffusa la tendenza a misconoscere valori etici validi fuori della Chiesa; sotto il secondo aspetto si interpreta in senso restrittivo l'aforisma « extra ecclesiam nulla salus ».

e) *Tipicìzzazione dell'ideale cristiano nell'ideale monastico,* per quanto riguarda il rapporto con il mondo e l'impegno in esso. L'ideale è andare a Dio direttamente, non attraverso l'impegno nel mondo. Il « contemptus mundi » viene spesso presentato come segno di maturità cristiana.

f) *Concezione giuridico-gerarchica della Chiesa,* per designare la quale prende il sopravvento la categoria « societas », nel seno della quale la « auctoritas » e la « iurisdictio »

[15] Cfr. G. De Lagarde, *op. cit.*

hanno un ruolo fondante e quasi esaustivo dell'essere Chiesa.

## VI. *Validità e superamento dei modelli proposti da Maritain e Congar*

1. Ora non intendiamo ricostruire una storia completa dell'evolversi delle problematiche circa il rapporto Chiesa-mondo.

Abbiamo qui uno scopo più modesto, ma egualmente interessante: cogliere alcuni momenti particolarmente significativi della maturazione preconciliare e conciliare dei problemi circa la presenza e l'azione della Chiesa nel mondo contemporaneo e chiederci se i modelli allora elaborati siano ancora validi. Non potendo ora fare una ricostruzione completa, limitiamo il nostro discorso soprattutto all'opera di alcuni uomini che hanno svolto un'attività emblematica e particolarmente incisiva. Partendo dalla loro opera amplieremo il discorso per porre in evidenza e problematicizzare le prospettive da loro aperte e altre ad esse connesse, andando oltre la semplice esposizione del loro pensiero. In questo modo coglieremo alcuni degli orientamenti più significativi maturati nel trentennio che ha preceduto il Concilio; essi poi, per molti aspetti, hanno preparato le istanze e le prospettive emerse nella *Gaudium et spes* e costituiscono ancora un punto di riferimento sia del pensiero teologico, sia dell'azione concreta dei cristiani e della Chiesa. Il fatto che faremo riferimento diretto solo all'opera di Maritain e di Congar può essere facilmente criticabile. Tanti altri autori e movimenti ecclesiali preconciliari hanno posto problemi e aperto prospettive circa il rapporto Chiesa-mondo. In un lavoro che volesse fare una ricostruzione storica completa il limitarsi a Maritain e Congar, e

ai movimenti di pensiero e di azione connessi con loro, sarebbe un'incompletezza imperdonabile.

Noi però ripetiamo che non intendiamo fare ora una ricostruzione storica completa; qui vogliamo soltanto esaminare *alcune problematiche e prospettive del trentennio che ha preceduto il Concilio* confrontandole con le istanze attuali. A questo scopo è molto utile fermarsi sui modelli di rapporto Chiesa-mondo *proposti da Maritain e da Congar,* sulla loro evoluzione e sulle problematiche e prospettive con essi connesse.

Questi modelli sono stati e sono ancora emblematici, sia per il loro valore intrinseco, sia per l'influsso che di fatto hanno esercitato, e ancora esercitano, sul pensiero e sull'azione storica dei cattolici. Anche oggi questi « modelli » costituiscono un punto di riferimento indispensabile per chiunque voglia approfondire il rapporto Chiesa-mondo nell'epoca post-conciliare, o voglia proporre nuovi modelli. Ci sembra significativo il fatto che G. Gutierrez, volendo proporre un nuovo modello di rapporto Chiesa-mondo secondo le prospettive della « teologia della liberazione », senta il bisogno di confrontarsi con i modelli di Maritain e di Congar, oltre che con quello della cristianità sacrale e con le prospettive della *Gaudium et spes* [16].

2. Siamo perfettamente coscienti che *una ricostruzione storica completa dell'epoca preconciliare* dovrebbe analizzare il persistere di aspetti del modello costantiniano e sacrale nel rapporto Chiesa-mondo; il prevalere dell'interpretazione « soprannaturalista » ed « escatologista » del cristianesimo; il persistere dell'ecclesiologia « giuridico-gerarchica »; il prolungarsi della chiusura del mondo cattolico verso il pensiero, la cultura e la laicità moderni. Tale rico-

[16] Cfr. G. Gutierrez, *op. cit.,* pp. 59 ss.

struzione storica dovrebbe inoltre analizzare tutte le componenti dinamiche e di rinnovamento apparse nell'epoca preconciliare, oltre quelle connesse con l'opera di Maritain e di Congar. Tra queste componenti bisognerebbe ricordare:

— l'opera del Magistero intorno alla « *Dottrina sociale della Chiesa* » e lo svilupparsi di un « Pensiero sociale cristiano »;

— l'azione storica dei cristiani nel mondo sociale, politico e culturale, sollecitata anche dalla gerarchia;

— la teologia del laicato e dell'« Azione Cattolica » e, insieme, l'opera concreta realizzata dai movimenti dell'apostolato dei laici;

— i continui tentativi di Pio XII per rendere presente il Vangelo e il Magistero della Chiesa in tutti i problemi e le situazioni del mondo moderno;

— l'opera della « théologie nouvelle » per un dialogo e un'apertura della teologia e della Chiesa verso il pensiero moderno e verso tutte le culture e civiltà, superando ogni pericolo di « infeudamento » della Chiesa alla civiltà occidentale e al pensiero ellenistico-scolastico in particolare;

— il movimento biblico e di ritorno alle « sorgenti cristiane », con il conseguente influsso sull'antropologia teologica, sull'ecclesiologia, sulla « teologia delle realtà terrene », sulla morale « cristiana », sulla teologia della « storia della salvezza »;

— le discussioni sul « conflitto degli umanesimi » e la ricerca di un « umanesimo cristiano »;

— lo svilupparsi dell'ecclesiologia come « popolo di Dio », come « comunità di credenti », come « sacramento » di salvezza;

— lo stimolo alla riflessione teologica derivato dalle prospettive di Teilhard de Chardin.

3. Per capire l'importanza storica dell'opera di Maritain bisogna confrontarla con la trattazione dell'ecclesiologia della prima metà del nostro secolo: essa ignorava l'esistenza del problema *globale* « Chiesa-mondo », « Chiesa-civiltà », « Chiesa-storia ». Questa problematica era colta solo parzialmente, cioè sotto l'aspetto del *rapporto tra il potere giuridico-gerarchico della Chiesa e il potere statale;* essa si esauriva cioè nel classico problema del *rapporto tra Chiesa e Stato.*

Esisteva anche una notevole trattazione della *dottrina sociale della Chiesa,* ma questa non veniva in alcun modo inquadrata nell'ambito dell'ecclesiologia, in quanto veniva colta primariamente sotto l'angolatura etica, come un momento del problema morale e sociale. La fondazione teologica della legittimità, validità e specificità della presenza e dell'azione della Chiesa nella vita sociale e civile si riduceva ad alcune osservazioni generiche; si può dire che la complessità della problematica non era percepita ancora né dalla teologia né dal Magistero.

Da questo punto di vista fu emblematica l'impostazione giuridico-gerarchica adottata anche da Maritain intorno al 1927; mentre risultò estremamente significativo lo sviluppo successivo della prospettiva maritainiana, con le integrazioni posteriori apportate da Congar. Dopo il '30 infatti Maritain superò la riduttiva impostazione precedente del rapporto Chiesa-ordine temporale e pose apertamente il problema più complesso dell'animazione cristiana vitale dell'ordine temporale. In questo modo egli spostò l'attenzione dal problema giuridico Chiesa-Stato ai problemi fondamentali del rapporto tra cristianesimo e civiltà moderna, della presenza e dell'azione dei cristiani per animare evangelicamente l'ordine temporale, della possibilità di una nuova cristianità nella quale la Chiesa rispetti il mondo nella

sua profanità e secolarità. Maritain ha proposto cosi un preciso modello e progetto storico, che ha avuto un influsso notevole nell'azione e nel pensiero dei cattolici. Il lavoro di Congar poi lo ha precisato verso una più chiara distinzione dei piani, sia nel rapporto Chiesa-mondo, sia nei ruoli specifici del sacerdozio e del laicato. Analizzeremo nei capitoli seguenti i contenuti dei modelli proposti da Maritain e da Congar; evidenzieremo il contributo di prospettive e di problematiche che essi hanno portato circa il rapporto Chiesa-mondo contemporaneo; ci chiederemo se essi abbiano ancora una validità e quale essa possa essere nella nostra epoca post-conciliare.

## Capitolo II

## L'ANIMAZIONE CRISTIANA DELLA CIVILTÀ SECONDO IL MODELLO DELLA NUOVA CRISTIANITÀ LAICA

### I. *L'impostazione giuridico-gerarchica del rapporto Chiesa-ordine temporale*

1. Iniziamo la nostra analisi partendo da un esempio emblematico di impostazione giuridico-gerarchica, comune nella teologia cattolica e nel Magistero ecclesiastico fino alla metà del nostro secolo. L'esempio ci viene fornito dall'opera di Maritain *Primauté du spirituel* del 1927. Scegliamo quest'opera, in luogo di tante altre, perché ora ci interessa fare un discorso organico sullo sviluppo delle prospettive maritainiane e sul loro significato storico e attuale [1]. Bisogna ricordare che in quest'opera Maritain si pose

[1] Oggi si trovano bibliografie abbastanza complete degli scritti di Maritain e su Maritain: cfr. D. and I. Gallagher, *The Achievement of Jacques and Raìssa Maritain,* New York 1962; *Nota bibliografica,* a cura di P. Viotto, in *Maritain novant'anni,* quaderno di « Vita e Pensiero », LV, 1, 1973, pp. 64-85; *Contributo bibliografico sul pensiero politico maritainiano,* in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain,* Milano 1974, pp. 382-393; *Nota bibliografica,* in G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità,* Brescia 1975, pp. 227-234. Ricordiamo qui inoltre: H. Bars, *Il pensiero politico di J. Maritain,* tr. it., Brescia 1965; N. Morra,

sulla linea del Magistero di Leone XIII e di Pio XI. Del primo è fondamentale l'enciclica *Immortale Dei* (1885), oltre la *Rerum novarum* (1891); del secondo la *Ubi arcano* (1922) e la *Quas primas* (1925): esse restano legate per vari aspetti ad una prospettiva di « cristianità » neosacrale, ove scarso è lo spazio per l'autonomia del temporale, benché venga teoreticamente riconosciuto; ove ampio è lo spazio rivendicato al potere della Chiesa sul temporale, benché in forma indiretta; ove i cattolici si devono sforzare per costituire una struttura ufficialmente cristiana, sulla base dell'ideale dello « Stato cattolico ».

2. Maritain nel 1927 si muove secondo queste prospettive. Nell'opera *Primauté du spirituel*[2] egli pone a fondamento il *principio del « primato dello spirituale » sul* temporale, da cui trae la conseguenza *della legittimità della influenza della Chiesa, come potere gerarchico, nel campo temporale.* Il principio del « primato dello spirituale » e la tesi della legittimità dell'influenza della Chiesa nel temporale rimarranno due punti essenziali anche delle posizioni successive di Maritain; tuttavia in seguito essi verranno intesi e applicati nell'ambito di prospettive più complesse e articolate, in quanto Maritain si chiederà *come* questi principi debbono essere *intesi e attuati nella civiltà moderna.* Fino al '30 invece Maritain sviluppa il principio del primato

*I cattolici e lo Stato - Saggio sull'autonomia della coscienza del cristiano di fronte alla giurisdizione della Chiesa nella sfera del socio-temporale nel pensiero di J. Maritain,* Milano 1961; G. Forni, *La filosofia della storia nel pensiero politico di J. Maritain,* Milano 1965; L. Palagios, *El mito de la nueva cristianidad,* Madrid 1951; AA.VV., *Hommage à J. Maritain,* « La nouvelle Relève » (Montreal), 2 dicembre 1942; AA.VV., *J. Maritain,* tr. it., Roma 1958; AA.VV., *L'ultimo Maritain,* quaderno di « Humanitas », XXVII, 8-9, 1972.

[2] J. Maritain, *Primauté du spirituel,* Paris 1927; l'opera fu subito tradotta in italiano: *Primato dello spirituale,* Roma 1927.

dello « spirituale » solo nel senso giuridico-gerarchico del potere di intervento dell'autorità spirituale nelle cose temporali, cioè come « potere indiretto della Chiesa del Cristo sul campo temporale »[3]. Le tesi dell'opera infatti si possono riassumere cosi: esistono due poteri distinti, quello « spirituale » e quello « temporale »; il secondo è subordinato al primo, per la relazione stessa di subordinazione che intercorre tra il piano del temporale e quello dello spirituale; la Chiesa ha il potere diretto nel campo spirituale; essa però ha anche il potere indiretto nel campo temporale; la « forma » di questo potere indiretto è la « ratio peccati », la « materia » di esso è tutto ciò che concerne l'attività morale dell'essere umano[4]. Maritain ritiene che sia essenziale per la Chiesa e per la stessa civiltà moderna rivendicare il « primato dello spirituale » sul temporale; ritiene anche che questo primato abbia la sua espressione più significativa nel potere indiretto della Chiesa nel campo temporale[5].

Per capire l'opera bisogna ricordare che essa fu pubblicata in occasione della condanna della « Action Francaise » da parte di Pio XI nel 1926: verso di essa erano andate alcune simpatie dello stesso Maritain, che in quel momento propugnava la restaurazione della « civiltà cristiana » in radicale polemica con la civiltà « moderna », negatrice del cristianesimo. La « Action Francaise » si presentava come un movimento politico sostanzialmente autoritario, conservatore e nazionalista, fautore della restaurazione dell'« ordine » e dei valori della tradizione e della nazione francese. Tra questi valori da restaurare, in funzione sociale-politica, veniva posta anche la religione catto-

[3] *Ibid., p. 9.*
[4] Cfr. *ibid.,* pp. 9 ss.
[5] Cfr. *ibid.,* p. 5.

lica, considerata un efficace fattore sodale-politico di ordine, di disciplina, di sottomissione gerarchica. In fondo, la religione cattolica veniva vista in funzione strumentale rispetto a un certo regime sociale-politico da restaurare[6]. Dal punto di vista ideologico il movimento si ispirava a una concezione agnostica e naturalistica, professando una netta subordinazione della morale e del diritto all'interesse nazionale. Tuttavia molti cattolici aderirono o sostennero la « Action Francaise », spinti dall'esaltazione che essa faceva della religione cattolica e dalla lotta da essa promossa contro le tendenze del « progressismo » moderno spesso anticlericale. In fondo era un atteggiamento simile a quello del fascismo italiano dopo il 1926. Nonostante questo apparente filo-cattolicesimo, il movimento fu condannato da Pio XI nel 1926. Contro questa condanna la « Action Francaise » protestò, in nome dell'autonomia dell'attività politica e temporale rispetto alla Chiesa. Maritain invece, dopo momenti di esitazione, accettò la legittimità della condanna e difese il diritto di intervento della gerarchia della Chiesa anche nel campo temporale, presentandolo come « potere indiretto ».

Questa posizione di Maritain ha, in quel momento, un duplice significato. *Da una parte* inizia un ripensamento dell'atteggiamento « antimoderno » di Maritain, che in seguito rivedrà progressivamente il proprio giudizio negativo sul mondo moderno e proporrà una sintesi vitale tra esso e il cristianesimo. Questo riavvicinamento maritainiano col mondo moderno eserciterà un notevole influsso sul pensiero cattolico e contribuirà a far superare la « nostalgia » del medioevo. *Dall'altra parte* però nel volume *Primauté du spirituel* Maritain fece propria la comune impostazione

[6] Cfr. G. Campanini, *op. cit.*, pp. 35 ss.

teologica giuridico-gerarchica del rapporto Chiesa - ordine temporale, anzi ne accentuò fortemente il potere di intervento autoritativo. Non a torto Congar ritiene che Maritain, con altri contemporanei, sotto la denominazione « potestas indirecta » indichi piuttosto un reale « potere diretto » di intervento della gerarchia ecclesiastica nel campo temporale[7]. Negli anni '30-40 Maritain maturerà un ripensamento globale dei problemi riguardanti il rapporto tra « spirituale » e « temporale »: egli amplierà la problematica e porrà il *tema globale* del rapporto tra cristianesimo e « temporale » *inteso in tutta la sua ampiezza e complessità, come « civiltà » umana moderna in tutte le sue componenti e manifestazioni.* Maritain in seguito avvertirà che il problema della presenza della Chiesa e dei cristiani nel campo del temporale e della civiltà deve essere ampliato e non può essere più ristretto al problema giuridico dei poteri della gerarchia sul temporale: cosi egli porrà al centro il *problema della presenza e dell'azione dei cristiani, dei laici, nel seno della civiltà moderna.* Insieme però Maritain sentirà l'esigenza di porre al centro il *problema dell'autonomia e della « laicità » del temporale* animato vitalmente dallo spirito cristiano.

Questa nuova impostazione delle problematiche e delle prospettive sarà il maggior contributo che Maritain darà negli anni '30-40, andando ben oltre la teologia e la filosofia cristiana ufficiale di questi anni. A queste nuove impostazioni espresse da Maritain si ricollega notevolmente la problematica di Congar sul rapporto Chiesa-mondo e sull'azione del laicato nel temporale.

Dicevamo che nel 1927 il problema è posto da Maritain esclusivamente secondo le prospettive della teologia del tempo. È significativo il fatto che il problema venga impo-

[7] Cfr. Y.M. Congar, *Santa Chiesa,* tr. it., Brescia 1967, p. 370.

stato e risolto sulla base delle encicliche di Leone XIII e di Pio XI. Inoltre è significativo che la dottrina della « potestas indirecta Ecclesiae in res temporales », da Maritain fatta propria e difesa, sia considerata da lui in sostanziale continuità con la posizione medievale di Innocenzo III e Bonifacio Vili. « Questa dottrina è immutabile. Ha potuto mostrarsi sotto differenti aspetti: nell'essenziale non è mai venuta meno durante il corso dei secoli. Ciò che nel medioevo si chiamava la dottrina delle due spade — almeno secondo il significato dato da San Bernardo e San Tommaso d'Aquino, e secondo quello dato dai documenti pontifici — s'identifica nella sua essenza con ciò che si chiama, dopo Bellarmino e Suarez, la dottrina del potere indiretto, quando si intenda questa senza menomazioni. Per chi guardi con sufficiente attenzione, attraverso le peripezie storiche, la sostanza delle cose, è un unico ed identico insegnamento che è dato da Bonifazio Vili nella bolla *Unum Sanctam* e da Leone XIII nella enciclica *Immortale Dei;* e per avere un'idea completa del potere indiretto bisogna tener presenti, nello stesso tempo, questi due grandi documenti »[8].

Solo in seguito Maritain *abbandonerà l'idea che la cristianità medievale, di tipo sacrale, sia il modello perennemente valido* nei rapporti tra « spirituale » e « temporale » e l'unica forma possibile di civiltà cristiana. Nel 1927 Maritain, come il pensiero cattolico ufficiale del suo tempo, *propone rapporti Chiesa-temporale di tipo piuttosto neosacrale* in quanto non supera totalmente le prospettive sacrali dell'età costantiniana e della cristianità medievale. D'altra parte residui sacrali e costantiniani c'erano anche nel progetto storico dei rapporti Chiesa-mondo delineati da Leone XIII e da Pio XI, che tuttavia avevano fatto uno

[8] *Ibid.*, pp. 28-29.

sforzo notevole nel superare il vecchio schema sacrale e nel reimpostare il problema della presenza della Chiesa nel mondo moderno.

Il problema è cosi posto e risolto da Maritain: « Nella persona di Pietro, degli altri apostoli e dei loro successori la Chiesa ha ricevuto direttamente da Dio, attraverso Nostro Signore Gesù Cristo, la missione di guidare le anime, alla luce del dogma rivelato e della morale cristiana verso la via dell'eternità. Il suo potere corrisponde alla sua divina missione, si estende a tutti gli uomini che hanno ricevuto il battesimo ed a tutto ciò che è necessario od utile per condurli al loro ultimo fine. *In materia spirituale questo potere è diretto.* È questo l'ordine della fede e dei costumi, l'ordine della salvezza, ove la Chiesa esercita il suo magistero infallibile insegnando le verità di fede, sovrannaturali e naturali, i precetti ed i consigli contenuti nel deposito della divina rivelazione da lei custodita. Le compete, a questo titolo, di interpretarci ciò che dice la rivelazione sull'uso delle cose materiali, su ciò che è necessario rendere a Cesare e su ciò che è dovuto a Cristo. Cosi, a questo potere diretto appartiene evidentemente l'amministrazione dei sacramenti, sorgenti della grazia, il governo religioso non solo dei religiosi ma anche dei laici considerati come fedeli, la direzione degli studi teologici, l'insegnamento religioso nelle scuole e tutto ciò che è d'ordine sacro o necessario al culto divino, come le chiese in cui si celebra il santo sacrifizio [...]. Segue anche che la Chiesa *ha un potere indiretto sulle cose temporali.* Ciò che viene cosi designato, è il potere che la Chiesa ha sul temporale non in quanto tale, ma in quanto interessa lo spirituale e l'ordine della salute; non in ragione del bene temporale che si procura, ma in ragione del peccato da denunziare o da evitare, del bene delle anime da conservare, della libertà della Chiesa da mantenere. Non si tratta, dunque,

come nella dottrina del potere diretto sul temporale sostenuta nel medioevo da qualche teologo, d'un potere distinto dal potere spirituale; è lo stesso potere spirituale, è la spada spirituale che tocca le cose del secolo in ragione degli interessi eterni ivi implicati. E la spada è sguainata »[9]. Maritain precisa: « Il termine di potere temporale indiretto potrebbe prestarsi a malintesi. Potrebbe far credere che il diritto in questione non tocca il temporale che come ripercussione di misure prese nei riguardi dello spirituale. No, questo diritto cade sullo stesso temporale, ma in ragione solo dello spirituale »[10]. Sempre seguendo la teologia comune del tempo, Maritain continua: « La Chiesa ha, in tal modo, diritto d'autorità sul politico, o sullo stesso temporale, non in ragione delle cose politiche, ma in ragione dello spirituale che in esse è impegnato. *Un potere è sotto l'altro;* non per essere oppresso nel proprio ordine, ma per essere guidato e rettificato dal potere superiore in rapporto all'ordine proprio a questo. Gli interventi diretti dello spirituale negli affari del secolo hanno per solo movente il peccato da evitare o da reprimere »[u].

3. La giustificazione del potere indiretto della gerarchia ecclesiastica nel campo del temporale è posta da Maritain (e dagli autori del suo tempo) nell'esigenza « della subordinazione delle cose umane alle cose divine, che la Chiesa ha il compito di salvaguardare »[n], e nella « ratio peccati », connessa alle azioni temporali, che la Chiesa ha la missione di evitare e di reprimere; quella « ratio peccati », ricorda Maritain, che era già invocata da Innocenzo III e da Bonifacio VIII. Cosi dalla « *subordinazione della politica alla*

» *Ibid.,* pp. 22-23.
[10] *Ibid.,* p. 23, nota.
[11] *Ibid.,* p. 27.
[12] *Ibid.,* p. 25.

*morale* », come logica conseguenza della superiorità del fine sui mezzi, viene dedotta la tesi della *subordinazione della politica al Magistero della gerarchia ecclesiastica,* suprema detentrice della moralità; dalla *subordinazione del « temporale » allo « spirituale »* viene dedotta la *subordinazione del temporale alla gerarchia della Chiesa,* che è la guida suprema nel campo dello « spirituale ». Dice Maritain: « tale diritto della città di Dio sulla città terrena *è postulato dalla stessa città terrena* in virtù d'una esigenza interna. Essa infatti è ordinata ad un bene comune temporale che non è solo materiale, ma anche e principalmente d'ordine morale: la vita umanamente buona (vita virtuosa) della moltitudine raggruppata in un corpo sociale: "communicatio in bene vivendo". Ora la diritta vita umana nel mondo suppone l'ordinare l'uomo al suo fine ultimo, che è sovrannaturale e può essere ottenuto solo mediante Cristo. Il bene della città deve essere ordinato dunque a quel fine sovrannaturale che è il fine di ogni uomo in particolare; la società civile deve perseguire il bene comune temporale secondo che questo aiuta gli uomini ad ottenere la vita eterna; la stessa politica, per essere ciò che dev'essere, chiede che lo spirituale primeggi sul temporale, che l'ordine della salute eterna primeggi sull'ordine dei beni del mondo; la città non è veramente servita se Dio per primo non è servito »[13]. « L'ordine degli agenti, continua Maritain, corrisponde all'ordine dei fini. Se il fine del governo terreno è subordinato al fine del governo spirituale, è necessario che questo abbia potestà su quello, che possa dirigerlo secondo i suoi consigli e, se ciò è voluto dall'interesse delle anime, possa imporgli i suoi ordini »[14].

[13] *ibid.,* p. 26.
[14] *Ibid.,* p. 27.

Tuttavia, ricorda Maritain, la dottrina del potere indiretto della Chiesa sul temporale « suppone la *distinzione dei due poteri e la sovranità del potere civile nel proprio dominio:* è su questo punto che insiste particolarmente Leone XIII, avendo però cura di mettere in evidenza che l'autorità della Chiesa si estende alle cose temporali nella misura in cui queste entrano in connessione con ciò che tocca la salvezza delle anime e il culto di Dio... Benché cosi subordinata e passibile di limitazione, la sovranità temporale rimane tuttavia reale. Una delle peggiori illusioni moderne è il ritenere che non vi siano sovranità, libertà od indipendenze se non assolute »[15]. Qui riemerge l'istanza di garantire una legittima *autonomia del « temporale »* e di riconoscere la « sovranità » laica dello Stato nel suo proprio campo, sulla traccia aperta da Leone XIII. Tuttavia bisogna riconoscere che, nella dottrina del potere indiretto cosi intesa, tale istanza rimane più teoreticamente affermata che non concretamente garantita. Questa *insufficiente garanzia concreta dell'autonomia del « temporale »* appare anche nelle specificazioni dell'estensione del potere indiretto fatte da Maritain, in modo conforme alla teologia del tempo. La possibilità dell'intervento della Chiesa sul temporale risulta *limitata nel suo « oggetto formale »* (la « ratio peccati » e la «connessione con lo spirituale»), ma «è *praticamente illimitata* » *riguardo alla materia su cui può esercitarsi*[16], in quanto può avere per oggetto « qualsiasi categoria di opere temporali », « qualsiasi attività umana ». « Qualsiasi categoria di opere temporali — non soltanto provvedimenti di diritto pubblico o misure legislative, imposizioni di tassazioni, dichiarazione di guerra e trattato di pace, ma anche l'attività di un raggruppamento professionale o sindacale

[15] *Ibid.,* pp. 29-30.
[16] *Ibid.,* p. 40.

o di un gruppo politico, l'esercizio di questo o quel diritto civico, ecc., — può entrare in una connessione speciale con il bene dell'anima » ed esigere quindi « l'intervento normativo della Chiesa », cui spetta valutare se manifestare il proprio intervento in forma « direttiva » o « imperativa » ".

4. Abbiamo più volte detto che la posizione di Maritain in *Primauté du spirituel* è una delle tante espressioni della prospettiva comune del pensiero cattolico nella prima metà del nostro secolo. / *trattati di « Ecclesiologia* » non affrontavano, nella sua globalità, il problema « Chiesa-mondo », « Chiesa-civiltà », « Chiesa-storia ». Come abbiamo già detto, l'unico riferimento a questa problematica si poteva trovare quando veniva affrontato il problema dei rapporti *Chiesa-Stato:* ma sempre l'analisi di questi rapporti veniva rimandata ai trattati di *Diritto pubblico Ecclesiastico.* Ciò significava che la problematica veniva colta solo nella sua dimensione giuridico-gerarchica. In questi trattati infatti il problema veniva affrontato solo sotto l'ottica giuridica del rapporto tra Chiesa e Stato, come società perfette nel loro ordine, e del potere della gerarchia della Chiesa anche nel campo temporale: qui la tesi della « potestas indirecta Ecclesiae in res temporales » costituiva l'ultima e definitiva parola sulla presenza della Chiesa nel mondo. Le citazioni, in questo campo, potrebbero essere moltissime. A titolo di semplice esempio ricordiamo il trattato di ecclesiologia di T. Zapelena, docente nella Pont. Università Gregoriana, che, ancora nel 1954, ignorava completamente la problematica « Chiesa-mondo », « Chiesa-civiltà » nella sua globalità e complessità. Egli, dopo aver esposto la tesi sul fine della Chiesa, pone uno « Scholion » lapidario sul « De Ecclesia societate perfecta », rimandando ai trattati di « Diritto Ca-

[17] *Ibid.*, pp. 42 e 45. Cfr. G. Campanini, *op. cit.*, pp. 121 ss.

nonico »[18]. D'altra pare la *Summa iuris publici ecclesiastici* di F. M. Cappello, della stessa Università Gregoriana, analizzava ampiamente la natura e il potere della Chiesa come società perfetta e le relazioni tra lo Stato e la Chiesa. Cosi la trattazione restringeva la problematica della natura della Chiesa e del rapporto Chiesa-mondo al problema della Chiesa come « società perfetta » e del rapporto Chiesa-Stato. L'impostazione esclusivamente giuridico-gerarchica culminava nelle tesi seguenti: « Ecclesiae non competit potestas mere directiva in res temporales, scil. in Statura. »; « Ecclesiae competit potestas indirecta in res temporales, seu in societàtem civilem »; « Potestas indirecta sese extendit ad omnia temporalia, quae relationem ad finem Ecclesiae, i. e. respectum spiritualem, habent »; « Potestas indirecta extenditur ad omnes personas, res et actiones, sub respectu spirituali eoque tantum »[19].

È chiaro che questa impostazione del problema del rapporto tra la Chiesa e il « temporale » era parziale e riduttiva. Confrontata con essa, appare estremamente più complessa e articolata l'impostazione delle problematiche maturata da Maritain dopo il '30: questa apre a quella comprensione dei complessi rapporti tra la Chiesa e la civiltà moderna che sarà propria del Concilio Vaticano II e dell'epoca post-conciliare.

Tuttavia, per evitare contrapposizioni eccessive, è necessario ricordare che il pensiero cattolico dedicava, già in quegli anni, notevole spazio alla trattazione della « *dottrina sociale cristiana* ». In questo campo venivano analizzate varie problematiche sulla costituzione di una società

[18] Cfr. T. Zapelena, *De Ecclesia Christi*, pars altera, Romae 1954, p. 307.

[19] F. M. Cappello, *Summa iuris publici ecclesiastici*, Romae 1943[5], pp. 210, 222, 223. Cfr. A. Ottaviani, *Institutiones Iuris publici Ecclesiastici, 2* voli., Roma 1947[3].

ispirata ai principi evangelici fatti presenti dalla Chiesa e dai cristiani nel seno del mondo attuale. Queste analisi della dottrina sociale cristiana costituiscono un fondamentale preludio alla *Gaudium et spes.* Bisogna però notare che la trattazione della dottrina sociale cristiana veniva posta nell'ambito della teologia morale, o dell'etica naturale o della sociologia cristiana: sfuggiva allora la sua rilevanza nel quadro della ecclesiologia e del tema globale « Chiesa-civiltà moderna ».

## II. *L'animazione cristiana vitale della civiltà moderna*

1. *Il progetto storico di animazione cristiana della civiltà moderna.* — Con *Religione e cultura,* del 1930, Maritain dà una impostazione nuova alla problematica dell'ordine spirituale e dell'ordine temporale: la pone cioè in riferimento al « progetto storico » di una nuova « animazione cristiana » della cultura, della civiltà e della società nel mondo moderno [20]; in questo modo il problema dei rapporti tra lo spirituale e il temporale non è più solo, o prevalentemente, quello giuridico-gerarchico dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato. Si pone cosi il tema *dell'animazione cristiana della civiltà nel suo proprio ordine temporale,* per via di una fermentazione vitale da parte dei cristiani inseriti vitalmente nel temporale, nel rispetto dell'autonomia di questo. Il principio del primato dello spirituale e dell'influsso della Chiesa nel temporale non è abbandonato, ma non è più visto esclusivamente nel senso giuridico del potere d'intervento dell'autorità spirituale sulle cose temporali. Il primato spirituale e l'azione del cristianesimo si configurano e attuano in forme

[20] Cfr. J. Maritain, *Religion et culture,* Paris 1930; *Religione e cultura,* tr. it., Brescia 1973; *Du regime temporel et de la liberté,* Paris 1933; *Strutture politiche e libertà,* tr. it., Brescia 1968.

varie, che competono alla gerarchia della Chiesa per certi aspetti, ma per altri aspetti competono ai cristiani, che debbono agire sia « in quanto cristiani », sia « da cristiani », tenendo presente se si tratta del campo spirituale o di quello temporale. Aprendo, nel '30, un discorso che avrà uno dei suoi momenti culminanti nel 1935-36 con *Umanesimo integrale*[21], Maritain intende elaborare una concezione della storia in cui viene riconosciuta l'autonomia del temporale e dello spirituale proprio nel momento in cui ne teorizza la rispettiva apertura e la loro vitale connessione. Insieme Maritain si pone esplicitamente il problema dell'inserimento del cristianesimo nella civiltà « *moderna* », nell'ambito di ciò che la caratterizza nella sua « *modernità* ». Si configura cosi il problema del giudizio da dare sulla civiltà moderna, da un punto di vista cristiano. Insieme sorge il quesito della presenza e dell'azione della Chiesa e dei cristiani *nel mondo moderno* in vista della creazione di una *nuova « cristianità »*, diversa da quella « sacrale » del medioevo, in quanto dovrebbe connotarsi come *laica o profana.* Naturalmente questo *« progetto storico »* di una « nuova cristianità » presuppone la possibilità di una *storicizzazione* delle forme dell'incarnazione dello spirituale nel temporale e dei modelli di « cristianità ».

Questa maturazione delle problematiche porta Maritain a chiarificare i concetti di « progetto storico », di « ideale storico concreto », di « civiltà » e « cultura » (i due termini sono usati come sinonimi da Maritain), di umanesimo « integrale » e umanesimo « cristiano », di « cristianità », « sacralità » e « profanità ». Tutto ciò implica anche una chiari-

[21] Cfr. J. Maritain, *Humanisme integrai: problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté,* Paris 1936; *Umanesimo integrale,* tr. it., Torino 1973 (le nostre citazioni si riferiranno a questa edizione della traduzione italiana). Bisogna ricordare che nel 1935 era uscita una prima edizione spagnola dell'opera.

ficazione della natura e dei compiti di una « filosofia cristiana »[22], in quanto Maritain intende porsi tutte queste problematiche come *filosofo cristiano,* e non specificamente come teologo, e, tanto meno, come un « ecclesiologo ». Ciò significa che Maritain, in quanto filosofo, svolge, direttamente, una riflessione sulla storia umana, sulla civiltà, sulla cultura, sulla vita etica, sociale e politica dell'umanità. Nell'ambito di questa riflessione di tipo filosofico Maritain pone il problema della *presenza del cristianesimo e della Chiesa nel seno della storia umana, della civiltà, della cultura, della vita etica, sociale, economica e politica dell'umanità.* Evidentemente in una impostazione di questo genere, non direttamente teologica, è più difficile enucleare una precisa e completa ecclesiologia, poiché essa è trattata sempre indirettamente. Il volume espressamente dedicato alla ecclesiologia dall'ultimo Maritain non sarà che una sintesi delle sue concezioni ecclesiologiche già da tempo sparse in tutte le sue opere precedenti[23].

Oggi si parla molto dei limiti *dell'ecclésiologia* di Maritain: su questo argomento torneremo in seguito; ora diciamo che essa ci appare limitata se viene confrontata con quella del Vaticano II e anche con quella che, già negli anni '50-60, venivano elaborando Congar in Francia e i teologi della Chiesa come « sacramentum salutis » e come « popolo di Dio » in Germania. La concezione maritainiana della Chiesa « ad intra », cioè della sua costituzione intrinseca, è più legata alla teologia della Chiesa come « società gerarchica » che come « popolo di Dio »: è quindi una ecclesiologia ancora molto legata alla concezione giuridica e verticistica della Chiesa. Tuttavia, dopo l'incontro con la ec-

[22] Cfr. J. Maritain, *De la philosophie Chrétienne,* Paris 1933.
[23] Cfr. J. Maritain, *De l'Église du Christ,* Paris 1970; *La Chiesa del Cristo,* tr. it., Brescia 1972.

clesiologia di C. Journet, iniziato intorno al '35, la prospettiva di Maritain si apre verso essenziali riconoscimenti al ruolo del laicato cristiano nel seno della Chiesa e della società, fino a giungere a un franco riconoscimento della competenza specifica dei laici nella animazione cristiana del temporale, della civiltà e della politica. È un riconoscimento che afferma la creatività e l'autonomia del laicato nel campo politico e la sua propria responsabilità nelle scelte temporali.

L'ecclesiologia di Maritain rimarrà sempre ancorata a quella di Journet, che tuttavia è notevolmente aperta e nuova per gli anni '50. Bisogna però riconoscere che, per quanto riguarda la Chiesa « ad extra », cioè nei suoi rapporti con il mondo e la civiltà moderna, le problematiche e le prospettive aperte da Maritain vanno oltre le posizioni di tutti i teologi suoi contemporanei e anticipano varie problematiche e posizioni della *Gaudium et spes.*

*2. Mondo moderno e nuova cristianità: superamento dell'antitesi tra modernità e cristianesimo.* — Abbiamo detto che lo sviluppo del « progetto storico » maritainiano della « nuova cristianità » inizia intorno al '30 e esercita un influsso notevole nel dopoguerra, non solo a livello di pensiero, ma anche stimolando movimenti impegnati di cattolici in campo culturale e politico. Il progetto maritainiano si sviluppa cioè in un momento in cui è forte il senso di « crisi della civiltà », sia tra le due guerre sia durante la seconda guerra mondiale, sia nel dopoguerra, quando la tensione per la costruzione di una « nuova » società civile è forte in tutti, credenti e non credenti.

Maritain, negli anni precedenti, *aveva giudicato in modo radicalmente negativo la civiltà moderna* e si era dichiarato « antimoderno », pur rivendicando alla sua posizione una prospettiva « ultramoderna », tendente cioè a superare

la negatività dell'attuale civiltà. Dopo il '30 Maritain sente tuttavia il bisogno di esaminare in modo più approfondito la civiltà moderna e di confrontarla in modo più adeguato con il cristianesimo. In questo processo di *progressiva comprensione del mondo moderno, e di riconciliazione con esso,* Maritain cerca di cogliere le sue caratteristiche dominanti per esaminarle alla luce della ragione e del cristianesimo^llora Maritain comprende che certe componenti della civiltà attuale — quali la dimensione « laica » e « secolare » del temporale, la democrazia, la libertà di coscienza, l'istanza umanistica — *sono conquiste storiche dell'umanità, perfettamente conciliabili con il cristianesimo, purché vengano intese e attuate nella loro forma autentica,* e non nelle forme « impazzite » in cui spesso sono state realizzate nei nostri secoli. Maritain sente allora l'esigenza di riesaminare la civiltà moderna nelle sue varie componenti e di chiedersi *in che modo essa possa essere « fermentata » e « animata » dal cristianesimo.* La civiltà moderna allora è giusto che entri in crisi nella forma in cui di fatto si è realizzata, perché essa non ha attuato una società autenticamente umana, laica, democratica, libera, in cui la persona umana possa *realizzarsi nella « integralità » delle sue dimensioni.* Ma le istanze fondamentali di questa civiltà devono essere recuperate e rianimate intrinsecamente perché si possa costruire una « nuova » società civile moderna.

*Compito dei cristiani oggi è quello di contribuire alla creazione della « nuova » società civile moderna,* affinché essa sia vitalmente animata dal cristianesimo. In questo modo la nuova civiltà sarà una « *cristianità* » *(Chrétienté) ma « nuova* » e diversa da quella medievale: questa era una « cristianità sacrale »; quella sarà una *« cristianità secolare o profana* »: sarà cioè una società formalmente « laica » e « profana » nel temporale, ma vitalmente animata dai valori cristiani nel suo proprio ordine temporale.

In questo modo Maritain elabora un preciso « *progetto storico » di presenza del cristianesimo nel mondo d'oggi, nell'ambito del quale viene delineato un determinato rapporto Chiesa-mondo.* Questo progetto storico tende alla realizzazione dell'ideale storico concreto della « *nuova cristianità », cioè di una nuova società insieme profana e cristiana.*

Già negli anni '50 Maritain si chiedeva, con una certa esitazione, se questo « ideale storico concreto » *si sarebbe mai realizzato,* se la « *nuova cristianità »* sarebbe mai apparsa nella storia[24]. Maritain intendeva la « nuova cristianità » come un « ideale storico concreto » e non come una « utopia ». A noi oggi la « nuova cristianità », progettata da Maritain, appare più una stimolante utopia che non un ideale storico concreto[25].

L'elaborazione del « progetto storico » di Maritain matura progressivamente soprattutto attraverso le opere seguenti: *Religion et culture* (1930); *De la philosophie chrétienne* (1933); *Du regime temporel et de la liberto* (1933); *Pour le bien commun. Les responsabilités du Chrétien et le moment présent* (1934); *Science et sagesse* (1935); *Humanisme integrai. Problèmes temporels et spirituéls d'une nouvelle chrétienté* (1936; nel 1935 era uscita una edizione spagnola): questa opera è quella che ha più divulgato il pensiero di Maritain e più ha influito su cattolici e non cattolici. Ad essa seguirono: *Christianisme et démocratie* (1943); *Education at the crossroads* (1943); *Principes d'une politique humaniste* (1944); *La personne et le bien commun* (1947); *Man and the State* (1951): con quest'opera si

[24] Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato,* p. 192.

[25] Per l'inquadramento storico dell'elaborazione del progetto di Maritain cfr. G. Campanini, *L'utopia della nuova cristianità,* pp. 11 ss.; N. Morra, / *cattolici e lo Stato,* pp. 19 ss.; A. Acerbi, art. cit., pp. 353 ss.; AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain* (vari articoli toccano l'inquadramento storico).

può considerare completo lo sviluppo del progetto maritainiano che a noi interessa in questa sede. Delle opere seguenti possiamo ricordare: *On Philosophie of History* (1957); *La philosophie morale* (1960); *Le paysan de la Garonne* (1966): l'opera polemica di Maritain nei confronti di vari orientamenti dei cattolici post-conciliari. *De l'Eglise du Christ,* del 1970, è un esplicito trattato di ecclesiologia, che tuttavia non aggiunge nulla alle prospettive ecclesiologiche esposte da Maritain negli anni precedenti nelle sue varie opere.

Notiamo infine che la conoscenza del pensiero di Maritain ci pone a contatto anche della notevole ecclesiologia di C. Journet: i due uomini infatti assunsero posizioni comuni per quanto riguarda i problemi dello « spirituale » e del « temporale » e, più in generale, per quanto riguarda l'ecclesiologia. Journet, nei suoi trattati di ecclesiologia, espone i problemi dello spirituale e del temporale seguendo esplicitamente le prospettive di Maritain[26]. Questi, dovendo trattare di problemi ecclesiologici, dopo il 1935, si rifa sempre più esplicitamente alla teologia di Journet.

## III. « *Spirituale* » e « *temporale* » - *Chiesa e civiltà*

1. *Temporale e spirituale; soprannaturale e naturale.* — È noto che tutta la prospettiva di Maritain *è basata sulla distinzione tra « spirituale » e « temporale »,* considerati come *due « ordini », due « campi », due « piani » distinti, ma non separati.* È noto anche che Maritain intende il rapporto tra « temporale » e « spirituale » in connessione con la teologia cattolica classica della distinzione tra l'« ordine

[26] Cfr. C. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarni,* I, Paris 1955, pp. 248 ss.; *Théologie de l'Eglise,* Paris 1958, pp. 307 ss.

naturale » e 1 « ordine soprannaturale », quale si è sviluppata dal sec. XVI in poi. Si può dire che queste distinzioni sono comuni al pensiero cattolico contemporaneo di Maritain.

La recente critica di alcuni nei confronti di questo tipo di teologia del naturale e del soprannaturale tocca perciò anche la riflessione maritainiana sulla distinzione tra spirituale e temporale.

Per la precisione concettuale bisogna mantenere distinto il significato immediato delle due coppie: « *naturale-soprannaturale* », « *temporale-spirituale* ». La prima coppia indica una distinzione formale, sul piano~deila natura e dell'essenza. La seconda fa riferimento alla realtà nel suo stato concreto eTSffaTìnalità cui direttamente e immediatamente è destinata, cioè *in quanto viene considerata o come appartenente alla storia temporale dell'umanità e tendente direttamente e immediatamente ai fini della vita presente, o come tendente a rapportarsi al fine trascendente e escatologico.* Benché il rapporto tra le due coppie di distinzioni non sia stato sufficientemente chiarificato da tutto il pensiero cattolico che le ha abbondantemente usate fino all'epoca conciliare, bisogna almeno fare una precisazione. È necessario tenere presente che il « temporale », nel piano storico della salvezza, si trova nell'ambito del piano salvifico e, quindi, nell'ambito del « soprannaturale » e non del « puro » naturale. Bisogna infatti tenere presente che la distinzione tra « naturale » e « soprannaturale » non deve essere intesa in senso esistenziale e storico, quasi che di fatto esistano due piani reali, paralleli, di esistenza. *Esistenzialmente e storicamente esiste solo il piano della salvezza e della partecipazione dell'umanità alla vita trinitaria in Cristo, quello cioè che sì chiama il piano « soprannaturale »*. La stessa realtà « creaturale » o « naturale » di fatto esiste elevata nell'ambito del piano salvifico in Cristo. La distinzione

tra naturale e soprannaturale rimane valida e opportuna solo in quanto indica *due dimensioni o momenti dell'unica realtà e dell'unica storia umana e cosmica.* Analogamente, la distinzione tra « temporale » e « spirituale » rimane valida e necessaria, ma in quanto non esclude che anche il « temporale » abbia una rilevanza e finalità salvifica e escatologica, anche se direttamente e immediatamente si riferisce ai fini della vita temporale.

Nel linguaggio di Maritain queste precisazioni non sono negate, ma non sono nemmeno ampiamente evidenziate, per cui sono sorti orientamenti ambigui sul campo sia del pensiero sia dell'azione.

Nel linguaggio di Maritain, *l'ordine spirituale* è costituito dalla componente « soprannaturale », sacra, escatologica, dell'esistenza e della storia umana; *l'ordine « temporale »* è costituito dalla sua componente « naturale », « mondana », « terrena », « profana ». Per Maritain, tra « spirituale » e « temporale », come tra « naturale » e « soprannaturale », c'è un rapporto di *distinzione,* ma non di *separazione.* Maritain sa che essi, pur costituendo due ordini distinti, di fatto, nell'esistenza storica dell'umanità, non esistono come due realtà, con due fini separatamente realizzabili, uno semplicemente naturale, l'altro soprannaturale. Maritain sa che nella prospettiva biblica esiste storicamente solo il piano della salvezza in Cristo, per cui tutto il creato si trova di fatto sopraelevato al soprannaturale e inserito in una economia salvifica che tutto pone in riferimento al fine ultimo soprannaturale.

Tuttavia Maritain, pur riconoscendo tutto ciò, e pur cercando di non cadere in un « dualismo », vuole rivendicare la distinzione e l'autonomia del « naturale » e del « temporale » rispetto al « soprannaturale » e allo « spirituale ». Egli, *pur rifiutando la « separazione » tra i due ordini e l'autonomia « assoluta » del temporale, vuole riven-*

*dicargli una propria consistenza autonoma, un proprio valore di fine, benché* « *intermedio* » *o* « *infravalente* » *o* « *ultimus secundum quid* ». Cioè il bene della vita civile dell'umanità è « in sé un valore », è un « fine ultimo in un dato ordine », relativo esso stesso e subordinato (e in questo senso intermedio o infravalente) al « fine ultimo assoluto » dell'umanità che è quello spirituale (« finis ultimus simpliciter »). La civiltà temporale, pur subordinandosi agli interessi eterni dell'umanità, non è un « puro » mezzo, ma è un valore in sé e ha la dignità di fine, benché ulteriormente ordinato a un fine ultimo assoluto[27]. La realtà temporale ha, quindi, una sua propria strutturazione metafisica e morale e merita di essere ricercata in sé, come bene morale, anche se non assoluto.

La distinzione maritainiana tra « spirituale » e « temporale » rischia di cadere in un *dualismo,* in quanto a volte sembra emergere la consistenza di « *due* » *storie dell'umanità, una* « *sacra* » *e l'altra* « *profana* » e, insieme, i due piani sembrano a volte porsi con la consistenza di *due realtà storiche, l'una accanto all'altra.* Certe affermazioni di Maritain non sembrano sfuggire adeguatamente questa prospettiva dualistica; ne citiamo due abbastanza significative: « io ho a che fare con due piani diversi, con due oggetti diversi, con due beni comuni diversi, l'uno spirituale, l'altro temporale »[M]; « ... da una parte la storia della Chiesa e del mondo spirituale, dall'altra la storia del mondo profano e della città politica »[29].

Tuttavia bisogna riconoscere che Maritain intende espressamente evitare un vero e proprio dualismo separazionista tra lo « spirituale » e il « temporale ». Egli non

[27] Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale,* p. 172; *L'uomo e lo Stato,* pp. 178 ss.

[28] J. Maritain, *Umanesimo integrale,* p. 308.

» *Ibid.,* p. 145.

vuole negare che esiste, di fatto, una realtà storica unica e unitaria, con un unico fine ultimo, in cui *il naturale e il temporale è inserito e elevato nel soprannaturale, nello spirituale, nell'escatologico.* Maritain non vuole negare che esista di fatto un'unica realtà storica che è insieme naturale e soprannaturale, temporale e spirituale. Egli ammette che il « naturale » non esiste di fatto, come « puro » e « separato », ma esiste in quanto di fatto inserito nel soprannaturale « sopraelevato » come componente dell'economia della salvezza[30]. Analogamente *il « temporale »*, esistenzialmente parlando, non è un puro naturale, ma è inserito nel soprannaturale e nello spirituale. Maritain, tuttavia, intende « ritagliare », in quest'unica realtà, due campi, due piani, due ordini, « *nettamente distinti* » egli ripete insistentemente[31], ma « non separati ».

*L'ordine « temporale » comprende la realtà storica nella sua componente « naturale » e « mondana »*, in quanto tende cioè specificamente a realizzare il fine « terreno » dell'uomo, corrispondente alla perfezione della sua componente naturale in questo mondo, cioè « il bene terreno e perituro della nostra vita quaggiù »[32]. Questo bene temporale è soprattutto la cultura o civiltà, che « consiste nell'espansione della vita propriamente umana, la quale comprende non soltanto lo sviluppo materiale necessario e sufficiente per permetterci di condurre quaggiù un'esistenza retta, ma anche e soprattutto lo sviluppo morale, lo sviluppo delle attività speculative e delle attività pratiche (artistiche ed etiche) che merita d'essere propriamente chiamato uno sviluppo umano »[M].

[30] Cfr. *ibid.*, pp. 141 ss., 308 ss.; *Per una filosofia della storia*, pp. 67 ss.
[31] *Umanesimo integrale*, p. 308.
[32] J. Maritain, *Religione e cultura*, p. 18.
[33] *Ibid.*, p. 18.

*L'ordine spirituale comprende la realtà storica nella sua componente « soprannaturale »,* connessa con la presenza gratuita della Grazia, in quanto si pone specificamente come rapporto soprannaturale con Dio, con la « vita eterna » e l'escatologia, verso la quale tende come a sua realizzazione piena e definitiva. L'ordine spirituale quindi comprende ciò che si pone specificamente in relazione al fine ultimo assoluto dell'uomo, alla sua partecipazione escatologica alla vita di Dio.

*Al piano del temporale* appartengono la civiltà, la cultura, la scienza, l'arte, l'economia, la politica, lo Stato, le varie istituzioni « laiche » o « civili », gli uomini in quanto membri della « civitas » terrena.

*Al piano dello spirituale* appartengono il Regno di Dio, il cristianesimo, la Chiesa, il complesso delle attività che riguardano l'evangelizzazione, i sacramenti, la liturgia, l'apostolato; al piano dello spirituale appartengono gli uomini in quanto « membri del Corpo mistico di Cristo ».

*2. Chiesa, cristiani e civiltà.* — In questo modo Maritain pone, nella realtà storica umana, oltre la distinzione dei due ordini, connessa con i due fini (uno « intermedio » e uno « ultimo »), anche la distinzione di *due ordini di agenti, con due missioni e due competenze specifiche.* Esistono *agenti sul piano spirituale* e esistono *agenti sul piano temporale.* Sul primo piano si pone *la Chiesa* e, quindi, anche i cristiani « in quanto cristiani », cioè come « membri della Chiesa »; sul secondo piano si pongono *lo Stato e le istituzioni civili* e, quindi, anche i cristiani come « cittadini » e membri della « civiltà » terrena.

Per Maritain quindi l'azione della Chiesa, e dei cristiani « in quanto cristiani », ha come campo proprio e specifico quello spirituale; essa, « in quanto Chiesa », *agisce solo nell'ordine spirituale* (in se stesso e nella sua connessione

con il temporale): questo è il suo piano e il suo campo di azione, proprio e specifico. L'azione della Chiesa, in quanto tale, non può, e non deve tendere specificamente alla realizzazione del bene « temporale » dell'umanità, ma deve sempre tendere, specificamente, solo alla realizzazione del bene « spirituale » degli uomini.

In Maritain quindi la distinzione tra « spirituale » e « temporale » *diventa anche la distinzione tra il piano della Chiesa e il piano della civiltà terrena e dello Stato.* Per Maritain però lo spirituale e il temporale, pur essendo distinti non sono separati, ma devono essere *connessi in una unità vitale* nell'esistenza e nella storia dell'umanità, con un rapporto di subordinazione del temporale allo spirituale, che non lede la legittima autonomia di quello nel suo ordine proprio. Maritain tendeva cioè sempre a conservare il principio del primato dello spirituale e della sua legittima influenza sul temporale. Ciò significa che in Maritain si pone espressamente l'esigenza dell'influsso del cristianesimo sul piano temporale. Anche se in seguito dovremo ritornarci, ora dobbiamo introdurre un problema scottante. Maritain propone il progetto storico dell'animazione cristiana del temporale; egli riconosce perciò apertamente al cristianesimo, oltre la specifica dimensione spirituale, una dimensione « civilizzatrice », *per cui esso è generatore di civiltà nello stesso ordine temporale.* Egli rivendica con forza l'esigenza di un'influenza del cristianesimo nello stesso ordine temporale, l'esigenza cioè di una missione temporale cristiana. Il cristianesimo infatti sarebbe mutilato nella sua missione storica senza questa sua influenza. D'altra parte, sarebbe impossibile costruire in concreto una « piena » civiltà umana senza l'influsso vivificante del cristianesimo. Maritain quindi parla di *un compito temporale del cristianesimo.* Si noti però che egli *non* parla di *un compito tem-*

*porale della Chiesa,* mentre parla di *una missione temporale dei cristiani.*

Si delinea cosi una prospettiva in cui l'animazione cristiana del temporale *non è compito della Chiesa, ma dei cristiani.* L'esigenza di rendere presente e operante il fermento evangelico nel seno della temporalità, della civiltà, viene realizzata *non dalla Chiesa, mai dai cristiani.* In questo modo di parlare si concretizza una prospettiva ecclesiologica caratterizzata da due punti.

Prima di tutto, Maritain resta di fatto ancora legato alla visione giuridico-gerarchica della Chiesa, per cui parlare di Chiesa significa non tanto parlare del « popolo di Dio » nella sua globalità, quanto piuttosto della gerarchia e dei suoi poteri. È evidente che in questa prospettiva ecclesiologica Maritain avverte una difficoltà a parlare di « compito temporale » della Chiesa, di « influenza » della Chiesa sul temporale. Questo linguaggio significherebbe infatti la compromissione dell'autonomia e della laicità del temporale, riportato sotto l'influenza del potere gerarchico della Chiesa. Per questo stesso motivo Maritain non può avvertire esplicitamente che i cristiani « sono Chiesa »; non può quindi avvertire pienamente la dimensione « ecclesiale » della missione temporale dei laici. Se si avverte ciò invece si *può senza difficoltà parlare di un compito e di una influenza della Chiesa nel temporale,* per via di influsso vitale del laicato, e non per via di potere gerarchico: un tipo di influenza quindi che non lederebbe in alcun modo l'autonomia del temporale.

In secondo luogo Maritain è legato a *una concezione ontologico-personalistica della Chiesa* in cui viene radicalizzato il suo aspetto mistico-soprannaturale, il suo compito salvifico in prospettiva escatologica, la sua trascendenza sul temporale, la sua non-compromissione e il suo distacco rispetto all'ordine temporale della politica e della civiltà ter-

rena. Questa concezione porta Maritain a evitare nettamente ogni riferimento all'ordine temporale quando parla della missione della Chiesa: essa si pone esclusivamente sul piano dello spirituale. *La missione temporale cristiana,* rivendicata con forza da Maritain, è vista sempre come « *missione dei cristiani* », non come « *missione della Chiesa* ». È vero che Maritain riconosce un « *terzo piano* », quasi intermedio tra quello spirituale e quello temporale: « *il piano dello spirituale considerato nella sua connessione con il temporale* »[34]. È vero anche che questo « terzo piano » è considerato da Maritain come facente parte della missione della « Chiesa ». Tuttavia Maritain non ha sviluppato adeguatamente l'analisi di questa missione della « Chiesa » su questo « terzo piano ».

In queste problematiche quindi l'opera di Maritain ci si rivela come una riflessione di *transizione.* Essa apre nuove prospettive, ma attende ulteriori approfondimenti e precisazioni per maturare adeguatamente. I contributi di Congar, di cui parleremo nel capitolo seguente, e quelli sulla Chiesa come « sacramento di salvezza » e come « popolo di Dio », saranno fondamentali per questa maturazione verso la *Lumen Gentium,* la *Apostolicam Actuositatem* e la *Gaudium et spes.* Con Congar si parlerà espressamente di « missione della Chiesa in rapporto al mondo », di « influenza della Chiesa » nell'ordine temporale e si preciserà che si tratta di un'influenza per via di influsso vitale del laicato cristiano e non per via di potere gerarchico.

3. *Cristianesimo e civiltà.* — In *Umanesimo integrale,* che resta una delle opere più significative su queste tematiche, Maritain pone apertamente il problema dello « spirituale » e del « temporale » come problema del *rapporto tra*

[34] *Umanesimo integrale,* p. 311.

*religione cristiana e civiltà*[35]. Il tema era stato già posto fin dal 1930 con l'opera *Religione e cultura.* Per Maritain la civiltà è l'espressione più comprensiva dell'ordine temporale. Nel *mondo pagano,* dice Maritain, la religione era una « parte », un elemento costitutivo della civiltà o della cultura di un popolo[36]; quindi il piano spirituale della religione e quello temporale della civiltà non potevano essere concepiti come « due ordini specificamente distinti »: *la religione tendeva a diventare « terrestre e sodale-politica ».*

*L'avvento del cristianesimo invece, introduce la netta distinzione* tra il piano dello spirituale e quello del temporale. La seguente pagina centrale di *Umanesimo integrale* è significativa per indicare la posizione di Maritain su questo problema: « Per il cristiano, la vera religione è essenzialmente sovrannaturale e, perché sovrannaturale, non è dell'uomo, né del mondo, né d'una razza, né d'una nazione, né d'una civiltà, né d'una cultura, né della civiltà, né della cultura — è della vita intima di Dio. Trascende ogni civiltà e ogni cultura, è strettamente universale. È un fatto abbastanza notevole che se la ragione non è riuscita a mantenere fra gli uomini l'universalità di quel che i filosofi chiamano la religione naturale, l'universalità d'una religione invocante titoli sovrannaturali e superiori alla ragione ha, sinora, resistito a tutto. Ma se è cosi, *la distinzione tra la religione e la cultura o la civiltà* prende un senso nuovo e particolarmente forte. Agli occhi del cristiano, la cultura e la civiltà, essendo ordinate a un fine terreno, devono essere riferite e subordinate alla vita eterna, che è il fine della religione, e procurare il bene terreno e lo sviluppo delle diverse attività naturali dell'uomo secondo una attenzione effettiva agli interessi eterni della persona e in modo da

[35] Cfr. J. Maritain, *Umanesimo integrale,* pp. 139 ss.
» *Ibid.,* p. 140.

facilitarne l'accesso al suo ultimo fine sovrannaturale: il che sovrainnalza cosi la civiltà nel suo proprio ordine. Ma rimane il fatto che la cultura e la civiltà hanno un oggetto che le specifica — il bene terreno e caduco della nostra vita quaggiù — il cui ordine proprio è l'ordine naturale (sovrainnalzato come s'è detto). In se stesse e per il fine loro proprio, sono ingaggiate nel tempo e nelle vicende del tempo; può dirsi cosi che nessuna abbia le mani pure. L'ordine della cultura o della civiltà appare dunque l'ordine delle cose del tempo, l'ordine *temporale.* Mentre che l'ordine della fede e dei doni della grazia, concernenti una vita eterna che è una partecipazione alla stessa vita intima di Dio, costituisce al contrario un ordine al quale conviene per eccellenza il nome di *spirituale,* e che trascende per sé l'ordine temporale. E se, per il cristiano, quest'ordine spirituale deve vivificare e sovrainnalzare lo stesso ordine temporale, non lo fa in quanto facente parte dell'ultimo, ma al contrario in quanto lo trascende e in quanto ne è per se stesso assolutamente libero e indipendente. In breve, l'ordine spirituale gode, verso l'ordine temporale, della stessa libertà che Dio ha verso il mondo »[37].

In questo senso Maritain pensa che la distinzione del temporale e dello spirituale *sia essenzialmente cristiana* e connessa anche al motto evangelico: « Date a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio ». Si noti che, in mancanza di un approfondimento della teologia biblica e delle sue tematiche sul rapporto Chiesa-mondo e Chiesa-politica, Maritain è portato a sopravvalutare la portata di questo testo biblico, l'unico da lui citato in relazione a queste problematiche.

Ci sembra che sia necessario insistere sul significato che Maritain dà alla *distinzione tra cristianesimo e civiltà*

[37] *Ibid.,* pp. 141-142.

*e, quindi, tra Chiesa e civiltà.* Questa distinzione è vista come indispensabile per salvare la trascendenza del cristianesimo e della Chiesa su ogni civiltà e cultura; anzi sulla civiltà e cultura in quanto tali. Bisogna evitare ogni naturalizzazione, ogni temporalizzazione e politicizzazione del cristianesimo e della Chiesa. La civiltà, la cultura, la politica sono opera dell'uomo, appartengono all'ordine temporale, sono intrinsecamente legate alla storicità e al suo divenire, si particolarizzano nello spazio e nel tempo. Il cristianesimo invece deve conservare la sua dimensione essenzialmente soprannaturale, trascendente, divina, spirituale, universale: esso non è opera dell'uomo, ma ha una origine dall'alto e un contenuto che è dato all'uomo da Dio stesso; il suo essere e il suo agire non si pongono specìficamente nell'ordine della temporalità, ma della spiritualità e del fine ultimo escatologico dell'uomo; il suo essere e il suo agire, pur inserendosi nella storia e nei vari popoli, devono conservare un'essenziale dimensione metastorica e universale. Sullo stesso piano del cristianesimo si pone la Chiesa, considerata specificamente nel suo essere e nel suo agire in quanto Chiesa. Maritain sente fortissima l'esigenza di non portare l'essere e l'agire della Chiesa sul piano della temporalità e della politica: più la Chiesa diventa « terrestre, sociale e politica » e meno è Chiesa. Molto significativa è la polemica di Maritain contro gli equivoci collegamenti tra cristianesimo e partiti politici cristiani. Questa *esigenza di trascendenza* deve essere sempre vista in intrinseca connessione con *l'esigenza dell'incarnazione e della presenza* della Chiesa nel mondo. Tuttavia bisogna riconoscere che in Maritain la prima esigenza prende il sopravvento sulla seconda. Maritain tende a soddisfare la seconda esigenza con l'insistente e ampio discorso sulla « missione temporale dei cristiani »: ai cristiani, in quanto inseriti nella « civitas » terrena, compete la missione della « animazione cristiana del tempora-

le », cioè la missione di rendere presente e operante il cristianesimo nel seno della civiltà come un fermento: questa missione non si può dire che competa alla Chiesa in quanto Chiesa.

Evidentemente, in questa impostazione della problematica, emerge la tipica ecclesiologia di Maritain, che ha troppo accentuato l'aspetto mistico-soprannaturale della Chiesa e non ha adeguatamente sviluppato la fondazione teologica della dimensione ecclesiale del laicato cristiano, il suo essere Chiesa. Queste problematiche emergeranno con l'ecclesiologia di Congar, del Vaticano II e dell'epoca post-conciliare. Con Maritain la Chiesa non è vista contro il mondo, ma essa non è vista ancora nel mondo, come avverrà con la *Gaudium et spes:* « Chiesa e mondo » potrebbe essere la formula che meglio esprime la prospettiva maritainiana.

Ci sembra esatto ciò che ha scritto Antonio Pavan: « Maritain non *accetterebbe mai l'idea di una Chiesa impegnata* ad elaborare progetti di salvezza terrena o di organizzazione politica dell'umanità; *caso mai egli radicalizza l'aspetto mistico-soprannaturale della Chiesa,* il suo compito salvifico, con una ecclesiologia da contemplativo e da riformatore che ottiene una *forte sottolineatura dello "specifico" della Chiesa, al punto che se di missione temporale cristiana* è cosi largamente questione in tutto il pensiero pratico di Maritain, *si tratta sempre di "missione di cristiani", non di "missione di Chiesa";* e negli anni trenta il problema dell'autonomia dei cristiani in politica, della libertà non più solo "della Chiesa", ma "nella Chiesa", della necessità di un nuovo modo d'essere nei confronti delle scelte temporali ecc., tutto questo passava attraverso questa ecclesiologia che Maritain già "praticava", ma che solo recentemente ha ricevuto elaborazione ed esposizione organica. Si tratta di una ecclesiologia centrata sulla distinzione tra la realtà profonda "Chiesa" — in senso forte — (la

*persona* dell'*Unam sanctam)* dai modi della sua presenza nel tempo, dagli uomini che in essa operano e la rappresentano e dalla comunità stessa dei fedeli: la Chiesa è fatta non dall'aggregazione dei molti, ma da ciò che nei cuori dei molti passa di ecclesiale, e cioè della vita dello Spirito, facendone la sanità e l'unità; la Chiesa è ciò che nello spirito è *già* santo, è il *già* redento e il *già* plenario della vita e dell'esistenza dell'uomo. È chiaro che questa Chiesa è *già* oltre il tempo; parlare per questa Chiesa di un compito temporale significa travisare la sua essenza e scambiarla con la condizione dei cristiani che essa aduna nel mistero della grazia e della salvezza »[3S].

Per capire queste prospettive di Maritain dobbiamo rifarci sia alla sua filosofia della cultura e della civilizzazione, sia alla sua ecclesiologia. Per quanto riguarda *l'ecclesiologia,* essa è già presente nelle opere di Maritain fin dagli anni '30 e si sviluppa a contatto dell'ecclesiologia di C. Journet negli anni '40. Quando verrà esposta in forma sistematica dal vecchio Maritain (1970) non aggiungerà nulla di sostanzialmente nuovo[39]. L'impostazione ontologico-personalistica di questa ecclesiologia sorge da una duplice esigenza. Prima di tutto Maritain sente la necessità di liberare il cristianesimo e la Chiesa *da ogni infeudamento* nei confronti di ogni civiltà, cultura e politica particolare: sia nei confronti del tipo « sacrale » della cristianità medievale, sia, e soprattutto, nei confronti della civiltà borghese, cristiana solo in apparenza. Inoltre questa ecclesiologia sorge dall'esigenza di dare autonomia al temporale, garantendolo in un suo campo specifico e proprio, indipendente non solo

[38] A. Pavan, *Il personalismo comunitario,* in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain,* pp. 49-50.

[39] Cfr. J. Maritain, *La Chiesa del Cristo,* tr. it, Brescia 1972; L. Sartori, *L'ecclesiologia di Maritain,* in *L'ultimo Maritain,* pp. 709 ss.

rispetto alla gerarchia ecclesiastica, ma anche rispetto alla Chiesa stessa in quanto tale. Per questo Maritain è stato portato a sottolineare « la realtà della Chiesa in termini di distinzione dal mondo, come ipostasi celeste, Corpo di Cristo, come già-Regno di Dio nel tempo, come il già-escatologico nella storia; *ì'Unam sanctam* di Maritain attraversa la storia, sollevandola verso il suo compimento escatologico, ma rimanendo essenzialmente trascendente sulla storia e assolutamente libera da tutto ciò che finisce e quindi dalle eventuali cristianità che potranno prendere vita nel corso dei secoli, che saranno sempre rifrazioni relative e relativizzabili della speranza evangelica. Essa si piega sul tempo — come il buon samaritano — e ne cura le ferite, ne protegge il movimento e gli annuncia, nella carità, la liberazione, sollevandolo cosi verso il Regno di Dio e il suo compimento escatologico »[40].

Per quanto riguarda *la filosofia della cultura e della civilizzazione*, una delle preoccupazioni principali di Maritain è quella di mettere in evidenza l'infinita distanza che separa il Regno di Dio — spirituale, invisibile, eterno, già presente inizialmente nel tempo, ma rivelabile in pienezza solo nell'escatologia — da ogni civiltà umana, che appartiene per sua natura all'ordine temporale, alla visibilità storico-sociale, alla transitorietà della storia terrestre. C'è però anche l'altra preoccupazione della filosofia della storia maritainiana, quella cioè di riconoscere il fatto che il messaggio evangelico, benché venga dall'Alto e tenda all'escatologia, si è inserito nella storia umano-terrestre e ancora agisce in essa come fermento, benché in forme spesso non pure e degradate. Anzi, Maritain non solo intende riconoscere questo fatto storico, ma vuole legittimare questa animazione cristiana del temporale, sia dal punto di vista della

[40] A. Pavan, art. cit., p. 120.

stessa civiltà umana, sia dal punto di vista del cristianesimo. Questa legittimazione tuttavia gli appare possibile solo se l'inserimento dello spirituale nel temporale avviene mantenendo sia la trascendenza, l'integrità e l'universalità del cristianesimo e della Chiesa, sia l'autonomia, la naturalità e la storicità dell'opera di civilizzazione umana. La necessità di rispettare questa duplice istanza porta Maritain a giostrare continuamente *tra « distinzione » e « non-separazione » dei due piani:* spirituale e temporale sono nettamente e specificamente *distinti,* ma *non sono separati,* in quanto esistono concretamente in un vitale rapporto reciproco.

Tra Chiesa e civiltà dovrebbe esistere quindi una dialettica di « distinzione » e « non separazione », che implica un'influenza della Chiesa nella civiltà, pur rimanendo la Chiesa trascendente rispetto alla civiltà e questa autonoma nel suo ordine rispetto a quella. Tuttavia in Maritain, *quando si parla della Chiesa come tale,* l'accento è posto sulla distinzione e sul distacco della Chiesa dal temporale e sull'esigenza che essa non si comprometta con alcuna civiltà. Invece l'istanza della non-separazione dal temporale e dell'influenza cristiana nella civiltà da Maritain viene rimandata al momento in cui *si parla di cristiani in quanto membri della civitas terrena,* senza evidenziare però sufficientemente che anche i laici sono Chiesa.

Recentemente I. Mancini, forzando un po' le posizioni, ha voluto *riavvicinare Maritain a Barth,* su questo punto fondamentale: ha voluto cioè vedere anche in Maritain la istanza di presentare il cristianesimo come il « totalmente altro », lo « specificamente diverso » rispetto a ogni civiltà creata dall'uomo, proprio mentre viene affermata l'esigenza che il temporale venga vitalmente animato dal cristianesimo, nell'autonomia del suo proprio ordine. Maritain rappresenta un'enorme fiducia nel mondo della ragione, della

scienza, della politica nella loro dimensione laica, autonoma e secolare. Insieme però « in Maritain è presente l'esigenza, che l'accomuna a Barth, di far intervenire l'elemento teologico come animazione definitiva, inteso però in un rigoroso distacco dalle proiezioni sacrali, e restituito alla sua surrealità vergine e incontaminata dai sequestri politici e dalle funzioni apologetico-consolatorie. Vale a dire, a differenza di quello che potrebbe sembrare, in Maritain non c'è una sintesi, di natura sacrale, tra il mondo umano e il mondo divino, ma c'è piuttosto, con portata liberante, una precisa differenziazione di ambiti »[41].

Nel seno del mondo cattolico, non ostante *le accuse di naturalismo e di secolarismo* formulate dal pensiero cattolico tradizionale ancora negli anni '50[42], a noi sembra che Maritain porti una *duplice istanza;* da una parte *l'autonomia, la laicità, la secolarità* della civiltà, della cultura, della politica; dall'altra *l'animazione cristiana di esse* da parte del cristianesimo che, in sé, è, e deve rimanere, trascendente e diverso. Quest'ultima esigenza porterà Maritain alla polemica di *Le paysan de la Garonne.* Sostanzialmente potremmo fare proprie queste parole di Mancini: « Maritain, per un verso, ha sviluppato un'immensa logica dell'umano, della civiltà, attraverso la filosofia prima e attraverso tutte le branche della filosofìa seconda. Ma, per altro verso, ha potuto mantenere, tomisticamente, tutto questo mondo nella sua radicale logica di progresso e di civiltà proprio perché lo ha dichiarato diverso dalla logica del kerygma; diverso e autonomo; e la logica del kerygma è riuscita, a sua volta, più efficace nella misura in cui, dif-

[41] I. Mancini, *Progetto di liberazione dell'uomo nella filosofia religiosa di J. Maritain,* in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain,* p. 257.

[42] Cfr. A. Messineo, *L'umanesimo integrale,* in « La civiltà cattolica », 2549 (1956), pp. 449-463.

ferenziato, è diventato l'altra realtà (altra ma come realtà), ossia una vera riserva di fronte al rischio che incombe al nostro mondo di risultare manipolato, burocratizzato, spaesato. La riserva non può esserci senza la differenziazione. Con la sovrapposizione o, peggio, con la contaminazione, quale speranza d'altro ci rimane? E se non per questo altro, che altrimenti non si dà, per cosa d'altro non possiamo non dirci cristiani? Non ha ragione Barth quando parla dell'impossibile di fronte alle possibilità normali dell'uomo, quando esagera finanche l'eteronomicità della salvezza? Se non fosse altra, come potrebbe salvare? Potrebbe solo disporre diversamente quanto si ha tra le mani, ma non salvare, non presentare una novità? E senza *novum* ha senso il futuro? E senza il futuro, possiamo sfuggire alla disperazione, dato il presente? Questo tema della separazione degli ambiti che scende dalla infinita differenziazione dei temi ha permesso al Maritain di essere, insieme, laicissimo e grande mistico, e di presentare un progetto di salvezza nei termini più lontani da ogni forma costantiniana. In fondo il senso del suo messaggio potrebbe essere la reiterata proclamazione della fine dell'epoca sacrale. Fine che impone un modo del tutto nuovo di progettare i rapporti. Certo non sarà il dominio temporale da parte del religioso che avrà il sopravvento, ma piuttosto il servizio di questo per quello, affinché il temporale consegua il suo fine generale, ed esiste (ed ho ricordato la logica del progresso e della civiltà) anche se non è il fine ultimo e supremo »[13].

Prima di terminare questo discorso notiamo che per un adeguato inquadramento del discorso sulla Chiesa e il mondo, sui cristiani e la civiltà, bisogna partire da un'adeguata analisi dei rapporti tra mondo, Chiesa e Regno di Dio. Que-

[43] I. Mancini, art. cit., pp. 259-260.

sta esigenza maturerà progressivamente negli anni '50-60 e durante l'epoca conciliare e il lavoro di preparazione della *Gaudium et spes;* essa riemerge oggi fortissima nella teologia post-conciliare. Negli anni '50-60 Congar, come vedremo, svilupperà un'ampia analisi del rapporto Regno di Dio-Chiesa-mondo e su di essa imposterà le problematiche della Chiesa nel mondo, dell'evangelizzazione e civilizzazione, della missione temporale dei laici. Anche Maritain sente l'esigenza di precisare questo rapporto, ma bisogna riconoscere che la sua prospettiva non è adeguatamente approfondita e risente molto delle caratteristiche della sua ecclesiologia. Si può dire che manca una adeguata analisi del *rapporto tra mondo e Regno di Dio* e che il tema della distinzione tra Chiesa e mondo prende decisamente il sopravvento sull'istanza della non-separazione. Scrive Maritain: « Ci troviamo alla presenza di tre nozioni. *La prima è quella del Regno di Dio,* Città insieme terrena e sacra, di cui Dio è il re e ove egli sarà tutto in tutti. Gli ebrei attendevano questo regno nel tempo. Per i cristiani sarà fuori del tempo; è un reame eterno, che avrà come luogo la terra dei risorti. In quanto dunque questa idea è propriamente quella di un regno, di una città politica di cui Dio stesso è il re, e tale quindi da distinguersi sotto questo rapporto dall'idea di Chiesa..., l'idea del Regno di Dio è un'idea escatologica, un'idea riguardante la fine dei tempi. Non si riferisce quindi al tempo di quaggiù ma a ciò che verrà dopo questo tempo. Ma ciò che verrà dopo il tempo è preparato dal tempo; il Regno di Dio costituisce il termine finale che il movimento della storia prepara e nel quale sfocia, e verso il quale convergono da una parte la storia della Chiesa e del mondo spirituale, dall'altra la storia del mondo profano e della città politica: con questa differenza, che la storia della Chiesa è già la storia del Regno di Dio iniziato nel tempo, del "Regno cro-

cifisso" che alla fine si troverà rivelato; mentre la storia del mondo profano non giungerà al suo termine ultimo che mediante un "mutamento" sostanziale, che è designato come la fine del mondo e che la genererà al Regno. *La seconda nozione è quella della Chiesa,* crisalide di questo Regno. Essa è già sostanzialmente il Regno esistente e vivente, ma pellegrinale e velato; il suo fine è la stessa vita eterna, è nel tempo ma non è del tempo. In quanto Chiesa, è vero per il cristiano dire di lei come del suo Capo: il principe di questo mondo non vi ha parte alcuna. *La terza nozione è quella del mondo,* della città profana. Il suo fine è la vita temporale della moltitudine umana. Il mondo è nel tempo ed è del tempo: il diavolo vi ha la sua parte »[u].

Il mondo, la civiltà, la storia umana sono profondamente ambivalenti e hanno bisogno del fermento cristiano per realizzarsi come civiltà pienamente umana. La distinzione tra l'ordine spirituale e l'ordine temporale, posta da Maritain al centro della sua riflessione e sviluppata da Congar nel modello della « distinzione dei piani », è diventata uno dei punti cardine del pensiero e dell'azione storica dei cattolici nell'epoca preconciliare e conciliare.

4. *Validità e superamento della distinzione tra temporale e spirituale.* — Già durante il periodo conciliare, ma soprattutto in questi ultimi anni, la distinzione tra naturale e soprannaturale, tra temporale e spirituale, è stata posta in discussione, sia nella sua fondazione teologica, sia nel modello di rapporto Chiesa-mondo che è derivato da questa distinzione. Per G. Vahanian la distinzione maritainiana tra l'ordine spirituale e l'ordine temporale, tra religione e

[44] *Umanesimo integrale,* pp. 144-145.

cultura « sembra essere d'accordo con l'idea biblica, ma si tratta di un accordo puramente superficiale. Essa nasconde una riammissione del classico errore del dualismo di cielo e terra, corpo e anima, insieme con la dicotomia di religione e cultura che ne risulta. Maritain scrive che, mentre la cultura si occupa semplicemente di cose terrene, le mete della religione sono ultraterrene, e che una tale differenziazione è "essenziale" al cristianesimo. Ogni tentativo di presentare la fede cristiana in una modalità suscettibile di fare da lievito nel plasmare lo spirito del mondo contemporaneo, che però ostacoli o immeschinisca il valore intrinseco e i bisogni di quello spirito, è un segno della implicita debolezza del cristianesimo. Alla luce di ciò, i principi che guidano la comprensione di Maritain del rapporto fra religione e cultura, e la sua speranza di una civiltà cristiana, hanno tutta l'aria di non cogliere la necessità della nostra epoca »[45]. Vahanian vede, in queste distinzioni maritainiane, una persistenza del *soprannaturalismo* medioevale; una « riaffermazione, anche se blanda, dell'antico *disprezzo della vita terrena* », « del mondo quale esso è », del « valore intrinseco della creazione » *; una « presenza di un ineluttabile *dualismo* che permette a Maritain di separare la religione dalla struttura e dalle istituzioni culturali della società... Il risultato di questo dualismo è una *concezione spirituale della religione*... Ciò che (Maritain) vuole dire è che la realtà interiore della religione, cioè la fede, è esistenzialmente più autentica delle istituzioni culturali e perfino caritatevoli con cui la religione è spesso conosciuta; che l'interesse spirituale della religione è più importante di quello mondano... Non che il cristianesimo ri-

[45] G. Vahanian, *La morte di Dio,* tr. it., Roma 1966, p. 92 (l'opera è stata pubblicata a New York nel 1957).
[46] *Ibid.,* pp. 97-98.

nuncerà per sempre all'uso delle istituzioni culturali e sociali, ma si libererà da esse, specie dalle ultime. Informerà l'edificio temporale del mondo, ma non ne farà parte »[47]. Secondo Vahanian, nella prospettiva dei maritainiani c'è una *fondamentale incoerenza:* da una parte propugnano l'avvento di un ordine mondiale veramente cristiano e di una società vitalmente animata dal vangelo; dall'altra però dissociano la fede dalla struttura temporale del mondo e distinguono nettamente tra piano spirituale e piano temporale[Ai].

A noi tuttavia sembra che Vahanian abbia colto solo gli aspetti di Maritain che si prestano a una interpretazione dualistica, mentre ha tralasciato tutto un altro aspetto della prospettiva maritainiana: l'istanza cioè che il cristianesimo, pur essendo in sé trascendente e distinto dalla civiltà, deve animare vitalmente la civiltà, fino a fermentare evangelicamente le stesse strutture temporali. Noi abbiamo il dubbio che la distinzione tra « spirituale » e « temporale », intesa nel modo maritainiano e tradizionale, possa costituire una efficace base per fondare questa istanza, soprattutto per fondare un impegno della Chiesa e dei cristiani nella realtà storico-sociale-politica. Tuttavia pensiamo che, fondati adeguatamente tale istanza e tale impegno, questa distinzione possa essere validamente utilizzata per delineare l'ambito e i limiti della missione della Chiesa e della sua azione nella società[49].

Una preoccupazione analoga alla nostra è espressa da R. Coste quando dice: « In quest'ottica non sarebbe oppor-

« *Ibid.,* pp. 101-102.
« Cfr. *ibid.,* p. 102.
[49] Cfr. M. D. Chenu, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo,* in *La Chiesa nel mondo d'oggi,* a cura di G. Barauna, tr. it., Firenze 1966, pp. 113 ss.

tuno ripensare completamente *la distinzione tradizionale fra il temporale e lo spirituale?* Le stesse espressioni di sapore platonico, non sono pericolosamente improprie? Come se la comunità politica e la comunità ecclesiale non vivessero tutt'e due nel tempo, nello stesso tempo storico, di cui hanno entrambe seppure in modo diverso la responsabilità. Come se non fossero in parte composte dagli stessi uomini, quelli che sono insieme cristiani e cittadini. Come se la stessa comunità politica non avesse bisogno di un senso dell'uomo e dell'esistenza collettiva, di uno spirito che sia per quanto possibile il denominatore comune della totalità dei suoi membri. Come ancora, se questa, pur essendo libero campo dell'uomo, non fosse sottomessa nei confronti della fede alla regolazione liberatrice della parola di Dio e alla signoria liberatrice del Cristo risorto. È quindi preferibile sostituire l'espressione tradizionale *con la distinzione fra la comunità politica e la comunità ecclesiale.* Questo non significa che l'una ignorerà l'altra, cosa che potrebbe solo condurre alle peggiori ambiguità, quasi quanto la confessionalità dello Stato. Qualunque tipo di legame — a seconda dei casi, di simpatia o di opposizione, se non di tragica lotta — potrà allacciarsi tra loro. L'essenziale è che ciascuna voglia essere libera e tenti di capire il punto di vista dell'altra »[so].

Gonzalez-Ruiz, pur riducendo abbastanza il giudizio negativo di Vahanian, afferma tuttavia che: « *Maritain non ha superato del tutto il dualismo...* che lo contrappone al concetto veramente "integrale" dell'autentico umanesimo biblico » [51]. Preludendo certe prospettive della « teologia della liberazione », Gonzalez-Ruiz dice: « *L'umanesimo di Ma-*

[50] R. Coste, *Dimensioni politiche della fede,* tr. it., Assisi 1973, pp. 61-62.

[51] J. M. Gonzalez-Ruiz, *// cristianesimo non è umanesimo,* tr. it., Assisi 1968, p. 154.

*ritain non può essere presentato come rappresentativo di un pensiero cristiano genuino.* Implica in fondo un dualismo (mondo-Dio; storia-regno) in palese contraddizione con l'antropologia e la soteriologia biblica. Infatti se non ci fosse la risurrezione « i morti in Cristo sarebbero perduti per sempre» (1 Cor. 15, 18); « se la nostra speranza in Cristo si riducesse soltanto a questa vita, saremmo i più miserabili di tutti gli uomini » (1 Cor. 15, 19); « se i morti non risorgono perché gli apostoli vivono in costante pericolo? Che utilità avrebbe avuto Paolo dalla lotta brutale che ha appena sostenuto in Efeso ponendo al massimo il suo potenziale umano? Sarebbe meglio il consiglio del poeta pagano: mangiamo e beviamo perché domani morremo » (cfr. 1 Cor. 15, 30-32). Di conseguenza, la promozione umana propugnata dalla soteriologia biblica include « intrinsecamente » e « direttamente » tutti quei valori umani che Maritain chiama « profani » e che a suo parere servono « unicamente » in modo estrinseco e indiretto alla creazione di un « clima » favorevole allo sviluppo della persona umana, concepita poveramente nella sua pura dimensione morale e « spirituale » (nel senso dicotomico della parola). Nella prospettiva biblica questi valori « profani » devono essere « salvati » nel loro contesto storico e spaziale. Se non acquistano la maturità giusta, attraverso un processo evolutivo, non potranno essere integrati nel Regno di Dio. La grazia non si riduce a potenziare la dimensione morale dell'uomo, ma pervade tutti i meandri della sua costruzione esistenziale. L'umanesimo « sacrale » tenta di confinare la irruzione « di primizia » del Regno di Dio a una sola provincia della evoluzione umana e mondana: la morale. Questa sarà l'unica che penetrerà, dovutamente trasformata, dentro le frontiere del regno. Perciò tutte le altre manifestazioni della cultura umana sono caduche e provvisorie; potranno servire solo da piedistallo, da clima favo-

revole, da rimozione degli ostacoli per il regno. In definitiva non sono chiamate alla salvezza; periranno inesorabilmente nella conflagrazione finale. In questa visione umanistica si spiega come lo sforzo umano — il lavoro — non abbia ragione sufficiente e si trovi un poco umiliato e degradato. Al contrario, nell'umanesimo biblico, lo sforzo umano è « intrinsecamente » necessario, sebbene non « sufficiente », per ottenere la promozione totale e piena: la risurrezione. Finché l'umanità non giungerà alla maturità non sarà pronta per la risurrezione. Senza l'influenza della grazia, lo sforzo umano non potrebbe giungere alla sua pienezza. Ma la grazia non viene a supplire tale sforzo; viene solo a potenziarlo, a sanarlo in radice e a elevarlo. Perciò la grazia rifugge radicalmente da ogni reclusione in un « ghetto ». La grazia deve perdersi tra le cose, tra gli sforzi, tra le varie tappe della evoluzione progressiva della storia. È la massima aspirazione di Maritain per la sua « nuova cristianità »: « una specie di diaspora cristiana, una cristianità non raggruppata e riunita in un corpo di civiltà omogeneo, ma sparsa su tutta la superficie del globo ». Lo spirito intuitivo del grande filosofo cattolico lo ha portato senza dubbio ad accettare tale conclusione nonostante l'incongruenza intrinseca con la sua visione dicotomica dell'uomo cristiano »[52].

Abbiamo già notato che questa prospettiva di Gonzalez-Ruiz ci porta alle tesi successive della *teologia della liberazione.* Le critiche di G. Gutierrez al « modello della distinzione dei piani » di Congar si estendono anche alla distinzione maritainiana tra spirituale e temporale[53]. Da

[52] *Ibid.,* pp. 162-164.
[53] Cfr. G. Gutierrez, *Teologìa della liberazione,* pp. 61 ss.; 152 ss.

quanto abbiamo detto, e da ciò che diremo in seguito, tali critiche ci sembrano in parte giustificate, ma non condividiamo totalmente la prospettiva alternativa proposta da Gutierrez.

Notiamo che il Concilio Vaticano II utilizza qualche volta il concetto di *piano temporale* (GS 43; LG 31, 35, 36; AA 7), tuttavia nella GS la distinzione tra spirituale e temporale, pur rimanendo presente, non costituisce il punto di partenza dell'impostazione.

Un'ultima osservazione: ci sembra che Maritain abbia recepito senza adeguato approfondimento, da certe correnti della cultura moderna, l'antitesi *antropocentrismo-teocentrismo.* Egli condivide l'idea che l'umanesimo antropocentrico sia anticristiano e che la visione teocentrica cristiana della realtà escluda ogni antropocentrismo. Come diremo in seguito, noi invece pensiamo che una prospettiva « antropocentrica » sia propria della visione cristiana del cosmo e dell'uomo: l'uomo è il fine *immediato* del cosmo e dell'agire dell'uomo stesso. Ciò che è contrario alla visione cristiana è un antropocentrismo assoluto, che fa dell'uomo il fine *ultimo e assoluto.* Infatti questa visione antropocentrica a livello di fine *immediato* si apre intrinsecamente al teocentrismo a livello di fine *ultimo* dell'uomo e del cosmo. Tutto, *immediatamente,* è per l'uomo, compreso l'agire dell'uomo stesso; ma l'uomo è per Iddio, in quanto trova in Lui il punto di riferimento ultimo del suo essere e del suo agire[54]. Antropocentrismo e teocentrismo non si oppongono necessariamente, in quanto si pongono come due punti di riferimento diversi, in reciproca integra-

[54] Cfr. J. M. Metz, *Antropocentrismo cristiano,* tr. it., Torino 1969; K. Rahner, *Teologìa e antropologia,* in *Nuovi Saggi,* III, tr. it., Roma 1969, pp. 45 ss.; Idem, *Umanesimo cristiano, ibid.,* pp. 279-304.

zione, per i due livelli del finalismo cosmico e umano: il fine immediato e il fine ultimo.

## IV. *La missione temporale dei cristiani*

1. *Missione della Chiesa e missione dei cristiani.* — Abbiamo già detto che Maritain *non parla di una « missione temporale » della Chiesa:* ciò significherebbe travisare l'essenza della Chiesa e scambiarla con la condizione dei cristiani che essa genera e aduna in Cristo. Questa preoccupazione di porre la Chiesa in una posizione trascendente rispetto alla scena temporale dell'umanità è rimasta molto diffusa sia in teologia sia nella opinione comune cristiana, fino ai nostri giorni.

Tuttavia, come abbiamo già detto, Maritain insiste fortemente nella *missione temporale dei cristiani*[55]*:* si tratta di una missione che *non* si basa su un « *mandato* » della Chiesa, ma sulla « *ispirazione* » interiore della coscienza dei cristiani stessi mentre agiscono nel seno della « civitas » terrena. Ai cristiani, in quanto membri della città terrena e costruttori della civiltà umana, appartiene il compito di *agire secondo l'ispirazione cristiana della loro coscienza nella costruzione dell'ordine temporale.* Essi hanno il dovere interiore di *far passare lo spirito del Vangelo nell'ordine culturale e temporale* in cui sono vitalmente inseriti. Attraverso essi passa *la lievitazione evangelica, l'animazione cristiana* della politica e della civiltà in generale.

Per Maritain la presenza e l'incarnazione del cristianesimo nel seno della civiltà terrena, nel suo specifico ordine temporale, deve essere necessariamente *mediata dai cristia-*

[55] Cfr. *Umanesimo integrale,* p. 152.

*ni;* deve essere cioè necessariamente mediata dalla coscienza di chi è vitalmente inserito nell'ordine temporale: solo cosi si realizza un'animazione cristiana per via vitale e immanente al temporale nel suo proprio ordine. Questa « missione temporale del cristiano » non si configura in senso proprio come « opera della Chiesa », poiché il cristiano la compie non specificamente *in quanto cristiano,* cioè non formalmente come « membro della Chiesa » o per un suo specifico « mandato ». Tuttavia è una missione che si nutre di « ecclesialità », poiché, come dice A. Pavan, « trae alimento dalla comunione con i beni di vita spirituale e soprannaturale che circolano nel cuore della Chiesa. Una tale missione non può attuarsi se non dà vita ad un progetto, ad una proposta, ad una direzione determinata di impegno; si tratta di far passare nel tempo una proposta che se è laica quanto al suo piano operativo proprio (è cosa del tempo e per il tempo), è tuttavia animata da valori (libertà, amicizia, giustizia, ecc.) che, pur non comportando per sé l'accoglimento previo della "motivazione" religiosa e filosofica che li sottende (dunque, si tratta di proposta accettabile anche dai non-cristiani e, al limite, dall'uomo di buona volontà non-credente), implicano ad un livello pratico — a livello di istituzioni e di strutture — il riconoscimento del senso e del valore dell'esigenza e dell'esperienza di una fede religiosa; e in questo senso l'idea di uno Stato agnostico o di uno Stato ateo è per lo meno altrettanto un controsenso — per Maritain — che uno Stato che pretenda adottare e recepire nel proprio ordinamento giuridico una religione ed un modo di culto come "propri" al fine di imporli per legge alla totalità dei cittadini, o di discriminare, nella comunità degli adoranti, modi d'essere tipici e privilegiati da modi atipici dell'esperienza religiosa; sarebbe, questo, nell'un caso e nell'altro il praticare, o il proclamare, il primato della politica; o per via di una elevazione della politica a

salvezza, o per via di una religione abbassata, naturalisticamente, ad elemento di strutturazione della società politica »[56].

La tesi che l'animazione cristiana del temporale sia *opera specifica del laicato, e non della gerarchia o del sacerdozio, è centrale* nella prospettiva di Maritain e avrà ampi sviluppi in Congar e nel Vaticano II. Maritain ripeterà anche nel 1970: « La testimonianza evangelica da dare e il compito di ispirazione cristiana da effettuare nell'ordine temporale sono affare dei laici. E questa mansione sarà assolta bene soltanto se essi, essendo dei veri cristiani, illuminati da seria preparazione teologica, filosofica e storica, e in possesso di una provata competenza nel campo sociale e politico, se essi, dicevo, riuniti secondo le loro affinità, ne prenderanno l'iniziativa e la porteranno avanti, a loro rischio e pericolo. Va da sé che dei preti potranno unirsi a loro. Ma dobbiamo diffidare delle organizzazioni create e dirette a questo scopo da membri del clero ansiosi di esercitare in tal modo il loro rinnovato apostolato. Quando irreggimentano i laici mettono in opera le loro attività per fini certamente generosi ma anche per compensare le frustrazioni di chierici divenuti finalmente uomini del loro tempo e leaders temporali, quelle organizzazioni sembrano soprattutto buone a generare una nuova forma di clericalismo altrettanto poco auspicabile che quella vecchia. L'opera per cui la nostra civiltà ha qualche possibilità di risollevarsi, e la città temporale di procedere ai cambiamenti radicali d'ordine al tempo stesso strutturale e morale, per cui essa passerebbe al di là del materialismo capitalista come anche del totalitarismo comunista (resi più temibili, e più simili, dalla tecnocrazia), quest'opera solo i laici cristiani, in cooperazione con i loro amici delle altre famiglie spirituali, possono ado-

[56] A. Pavan, art. cit., pp. 50-51.

perarsi per condurla a felice compimento, — ma laici in quanto tali e che agiscono sotto la propria responsabilità. Il sacerdozio è dedicato a un'altra opera, ancora più necessaria, e per la quale ha delle promesse che non verranno meno »[57].

Il cristiano non deve cedere « alla tentazione di pensare l'essenza spirituale e la missione essenziale della religione in funzione delle realizzazioni sociali-terrene e del movimento della storia »; se però il cristiano dimentica « che lo spirituale è il vero lievito dell'esistenza temporale e deve agire continuamente per purificarla dall'ingiustizia e condurre a caro prezzo la natura e la storia alla legge dell'amore fraterno e della ragione vivificata dalla grazia, tradisce il suo compito e rischia di lasciar spegnere tra gli uomini, per sventura del mondo, la speranza terrestre nel Vangelo »[58].

2. *Agire « in quanto cristiani »; e agire « da cristiani »*. — La collocazione esatta della missione temporale del cristiano viene fatta da Maritain riportandosi alla dottrina dello spirituale e del temporale, della Chiesa e della civiltà. In base a questa dottrina Maritain ha compiuto *un'analisi della struttura dell'azione dei cristiani* che ha avuto una grande notorietà negli anni '50[59].

Ecco i brani principali delle note pagine di Maritain.

a) « Su *un primo piano di attività, che è il piano dello spirituale nel senso più tipico* della parola, *noi agiamo come membri del corpo mistico di Cristo.* Sia nell'ordine della vi-

[57] J. Maritain, *La Chiesa del Cristo,* pp. 101-102.
[58] *Religione e cultura,* p. 12.
[59] Questa analisi è stata ripresa da C. Journet, che cita espressamente le pagine di Maritain; le modifiche apportate da Journet riguardavano più aspetti terminologici che non elementi sostanziali; cfr. C. Journet, *L'Église du Verbe Incarnò,* I, Paris 1955, pp. 248 ss.; *Théologie de l'Église,* Paris 1958, pp. 307 ss.

ta liturgica e sacramentale, come del lavoro, delle virtù o della contemplazione, dell'apostolato o delle opere di misericordia, la nostra attività mira, come a soggetto determinante, alla vita eterna, a Dio e alle cose di Dio, all'opera redentrice di Cristo da servire in noi e negli altri. *È il piano della Chiesa stessa.*

b) « *Su un secondo piano di attività*, che è il *piano del temporale,* agiamo come membri della Città terrena, come ingaggiati negli affari della vita terrena dell'umanità. Che sia d'ordine intellettuale o morale, scientifico e artistico o sociale e politico, la nostra attività, pur essendo, se è diritta, rapportata a Dio come fine ultimo, mira da sé, come a oggetto determinante, a beni che non sono la vita eterna, ma che concernono in modo generale le cose del tempo, l'opera della civiltà o della cultura. È il piano del mondo...

e) « *Questi due piani di attività sono nettamente distinti,* come le cose che sono di Cesare e le cose che sono di Dio. È chiaro che l'ordine della Redenzione o dello spirituale, o delle cose che sono di Dio, deve vivificare sin nelle sue più intime profondità l'ordine della civiltà terrena, o del temporale, o delle cose che sono di Cesare; ma questi due ordini rimangono nettamente distinti...

d) « *"Sono distinti ma non separati"* »[60]. Infatti, nota Maritain, prescindere dal cristianesimo, mettere Dio e Cristo da parte quando il cristiano lavora nelle cose del mondo, dividersi in due metà — una cristiana per le cose della vita eterna, una pagana per le cose del tempo — è uno sdoppiamento frequente nella pratica, ma è una assurdità mortale. In realtà, la giustizia evangelica e la vita di Cristo vogliono tutto nel cristiano, vogliono impadronirsi di tutto,

[60] J. Maritain, *Umanesimo integrale,* pp. 307-308 (i corsivi sono nostri; cosi anche la distinzione in vari punti).

*impregnare tutto ciò che il cristiano è e tutto ciò che il cristiano fa, nel profano come nel sacro.* L'azione è una epifania dell'essere. Se la grazia prende e rifa il cristiano dal fondo dell'essere, lo è affinché la sua azione tutta intera se ne risenta e ne sia illuminata.

e) « *Il piano del temporale è subordinato al piano dello spirituale...* Io ho da fare con due piani diversi, con due oggetti diversi, con due beni comuni diversi, l'uno spirituale, l'altro temporale. Sono diversi, ma l'uno è da sé subordinato all'altro; da sé il temporale vuol essere vivificato dallo spirituale; il bene comune della civiltà domanda da sé di riferirsi al bene comune della vita eterna, che è Dio stesso. Sull'uno e sull'altro piano io farò bene il mio lavoro solo avendo, in rapporto all'oggetto cui miro, la competenza e le armi volute; ma anche li ove agisco come membro d'una città che non è la Chiesa di Cristo, la verità e la vita cristiana devono penetrare nell'interno della mia attività, essere l'anima vivificante e reggitrice di tutto il materiale di conoscenza e di mezzi di realizzazione che io porrò in opera; sia che l'oggetto al quale lavoro, come piantare una vigna o costruire una casa, risalga a una tecnica indipendente in se stessa dalla fede cristiana, sia che esso stesso, per quanto grande possa essere la parte di tecnica comportatavi, sia essenzialmente d'ordine etico, come le cose del campo sociale e politico, e dipenda perciò intrinsecamente da principi superiori, che la fede cristiana e la saggezza cristiana assegneranno dall'alto »[61].

f ) Qui si pone la celebre distinzione maritainiana tra l'agire « *in quanto cristiani* » *(en tant que chrétien)* e l'agire « *da cristiani* » *(en chrétien).* Quando il cristiano agisce in mezzo agli uomini sul piano dello spirituale egli agisce « in

« *Ibid.,* p. 309.

quanto cristiano » e in tale misura *impegna la Chiesa di Cristo,* poiché agisce specificamente e formalmente « in quanto membro della Chiesa ». Quando invece egli agisce sul piano del temporale come politico, tecnico, giurista, poeta, ecc. egli non agisce « in quanto cristiano », ma deve agire « da cristiano », *impegnando solo se stesso, non la Chiesa:* impegna cioè solo se stesso in quanto è « membro della città terrena », in quanto è nel mondo e lavora nel mondo; ma si impegna il suo io che è vitalmente cristiano, che è nel mondo senza essere del mondo, che per la fede, il battesimo e la cresima ha la vocazione d'infondere nel mondo una linfa cristiana[62].

g) *Esiste anche un « terzo piano di attività* »: *è il « piano dello spirituale considerato nella sua connessione con il temporale* ». Propriamente parlando non è un « terzo » piano tra quello spirituale e quello temporale: esso infatti, dice Maritain, « appartiene allo stesso ordine del primo e non significa se non un aspetto particolare o una funzione particolare di quest'ordine: non è dunque distinto dal primo piano che da una distinzione "accidentale", che concerne non l'essenza dell'attività dispiegata, ma i suoi punti di applicazione. Questo piano intermedio è il piano dello spirituale stesso come inflesso dal lato del temporale e che lo raggiunge, è il piano dello spirituale considerato nella sua connessione col temporale. Per ciò stesso infatti che l'ordine spirituale è insieme superiore all'ordine temporale e in legame vitale con quello vi è nel temporale:

« 1) Nei riguardi dell'ordine temporale stesso, una zona di verità connesse alle verità rivelate di cui la Chiesa è depositaria e che comandano dall'alto il pensiero e l'attività temporale del cristiano; è cosi che le encicliche di

« Cfr. *ibid.,* pp. 309-310.

Leone XIII e di Pio XI hanno elaborato i principi di saggezza cristiana politica, sociale, economica, che non discende sino alle determinazioni particolari del concreto, ma che è come un firmamento teologico per le dottrine e le attività più particolari impegnate nelle contingenze del temporale;

« 2) Nei riguardi dell'ordine spirituale, una zona di questioni che per se stesse (questioni "miste", toccanti il matrimonio, ad esempio, l'educazione, ecc.) o in virtù di circostanze di fatto includono un rapporto con quest'ordine: pur concernendo la città terrena, concernono anche, direttamente o indirettamente, il bene delle anime e la vita eterna; il cristiano, come membro del corpo mistico, deve considerarle prima e anzitutto, non secondo che interessano l'ordine temporale e il bene della città terrena (il quale del resto soffre esso stesso danno se i beni superiori sono violati) ma secondo che interessano i beni sovratemporali della persona umana e il bene comune della Chiesa di Cristo. Ecco dunque un piano di attività nel quale il cristiano ha ancora per oggetto la vita eterna e l'ordine delle cose divine, sia in quanto domanda la salvaguardia dei beni propri dello spirituale nell'ordine temporale, sia in quanto dà dall'alto le regole supreme dalle quali dipende il bene dell'ordine temporale stesso. È il piano dello spirituale come raggiungente il temporale »[63].

h) *Questo terzo piano è ancora il piano della Chiesa, sia come gerarchia, sia come laicato;* perciò *su questo terzo piano, il cristiano agisce* « *in quanto cristiano* » *e, pertanto, impegna la Chiesa.* « È per ciò che questa insiste talmente sull'indipendenza che la nostra azione deve conservare li nei confronti delle attività temporali, che si svolgono sul secondo piano, e alle quali dobbiamo partecipare noi stessi

« *Ibid.,* pp. 311-312.

(non più *in quanto* cristiani, ma *da* cristiani). È su questo terzo piano, come sul primo, che il laicato è chiamato *dall'azione cattolica* a collaborare all'apostolato della Chiesa docente. È su questo terzo piano che esercita una azione *civica* cattolica (nel senso stretto dell'espressione) quando interviene nelle cose politiche per difendervi gli interessi religiosi e nella stretta misura che esige questa difesa, il che non è affatto la stessa cosa che lavorare a un'opera propriamente politica diretta da una data concezione del bene comune temporale da procurare. Per "fare" convenientemente "della politica", bisogna saper discernere le realtà politiche, avere un'idea concreta dei mezzi per assicurare il bene comune della città terrena. Per difendere gli interessi religiosi impegnati nel temporale, è sufficiente saper discernere questi interessi religiosi »[M].

i) *L'unione è la regola nell'azione dei cristiani « in guanto cristiani »,* cioè sul piano dello spirituale puro e dello spirituale connesso con il temporale. Il criterio dell'unione qui è costituito dall'azione autoritativa della gerarchia della Chiesa, che ha per campo proprio l'ordine spirituale, sia in se stesso, sia nella sua connessione con il temporale (cioè il primo e il terzo piano). *La diversità e la pluralità sono invece la regola nell'azione dei cristiani nel piano del temporale,* dove agiscono impegnando solo se stessi, facendo le scelte contingenti che ritengono più adeguate nel campo della politica, della tecnica, dell'arte, delle vie per la civilizzazione dell'umanità[65]. « Sarebbe contrario alla natura delle cose, e dunque molto pericoloso, reclamare su questo piano una unione dei cattolici che potrebbe essere là solo artificiale, e ottenuta sia con una materializzazione politica delle energie religiose (il che s'è visto troppo spesso con i "par-

[64] *Ibid., p.* 312.
[65] Cfr. *ibid.,* pp. 314-315.

titi politici" quali il "centro" tedesco), sia con un indebolimento delle energie sociali e politiche del cristiano, e una specie di fuga nei principi generali »[66].

1) « Lo scopo che il cristiano si propone nella sua attività temporale, non è il fare di *questo mondo stesso* il regno di Dio, bensì fare di questo mondo, secondo l'ideale storico richiesto dalle diverse età o, se cosi posso dire, dalle *mute* di questo, il luogo di una vita terrena veramente e pienamente umana, cioè piena certamente di debolezze, ma anche piena d'amore, le cui strutture sociali abbiano come misura la giustizia, la dignità della persona umana, l'amore fraterno e che pertanto prepara l'avvento del regno di Dio in modo filiale, non servile, cioè mediante il bene che fruttifica in bene, non mediante il male che, pur andando verso il proprio luogo, serve al bene come mediante violenza »[67]. « Lo spirituale deve vivificare il temporale. Il cristianesimo deve informare, o piuttosto transpenetrare il mondo, non in quanto questo sia il suo scopo principale (è per lui un fine secondario indispensabile) e non affinché il mondo divenga sin d'ora il regno di Dio, ma affinché la rifrazione del mondo della grazia vi sia sempre più effettiva e l'uomo possa vivervi meglio la sua vita temporale »[68].

m) L'animazione cristiana della vita civile e del regime sociale, operata dai cristiani, *avviene per via di immanenza vitale del germe cristiano nel seno dello stesso ordine temporale,* in quanto è opera della coscienza cristiana degli uomini che costituiscono la stessa vita civile e sociale. Non è quindi un inserimento del cristianesimo *imposto dall'estrìnseco alla società civile,* quale sarebbe il caso di un orienta-

<* *Ibid., p. 315.*
« *Ibid.,* pp. 151-152.
68 *Ibid.,* p. 153.

mento cristiano inserito nella società civile per via di autorità gerarchica della Chiesa. Il frutto della missione temporale dei cristiani è *una società civile, profana, laica, ma vitalmente cristiana* e non solo decorativamente cristiana. Una società civile che, *proprio nel suo ordine temporale e autonomo,* è vitalmente animata da valori cristiani vissuti da chi opera nell'ordine temporale.

n) Al compito temporale del cristiano appartiene « *il lavoro di trasformazione del regime sociale* ». « Si direbbe, da questo punto di vista, che mentre la Chiesa stessa, preoccupata anzitutto di non infeudarsi ad alcuna forma temporale particolare, è sempre più liberata non dalla cura di giudicare dall'alto, ma da quella di amministrare e gestire il temporale e il mondo, il cristiano vi si trova impegnato sempre più, non in quanto cristiano o membro della Chiesa, ma in quanto membro della città temporale; dico in quanto membro cristiano di questa città, cosciente del compito che gli incombe di lavorare all'instaurazione di un nuovo ordine temporale nel mondo »[69]. I cristiani quindi dovranno « elaborare una *filosofia sociale, politica ed economica,* la quale non si fermi solo ai principi universali, ma sia capace di discendere sino alle realizzazioni concrete, ciò che suppone tutto un vasto e delicato lavoro; lavoro già iniziato del resto: le encicliche di Leone XIII e Pio XI ne hanno fissato i principi »[70]. È un lavoro della ragione e della competenza specifica nel campo sociale, politico e economico: in questo lavoro la diversità e pluralità degli orientamenti è normale.

I cristiani dovranno soprattutto *operare concretamente in campo sociale, politico* e *economico* per realizzare effettivamente una trasformazione dell'ordine esistente.

69 *Ibid.*, p. 158.
70 *Ibid.*, p. 159.

« Ora, è chiaro, che il sociale-cristiano essendo inseparabile dallo spirituale-cristiano, è impossibile che una trasformazione vitalmente cristiana dell'ordine temporale si produca nello stesso modo e con gli stessi mezzi delle altre trasformazioni e rivoluzioni temporali. Se avrà luogo, sarà funzione dell'eroismo cristiano »[71]. « La rivoluzione sociale sarà morale o non sarà », aveva detto Péguy. Maritain prosegue: « un rinnovamento sociale vitalmente cristiano... sarà l'opera di una tale santità »[n]. Sarà « *uno stile nuovo di santità:* la santificazione della vita profana »[73]. « Il Vangelo ha profondamente mutato ciò interiorizzando nel cuore dell'uomo, nel segreto delle relazioni invisibili tra la personalità divina e la personalità umana, la vita morale e la vita di santità. Da allora il profano non si oppone più al sacro come l'impuro al puro, ma come un dato ordine di attività umane, quelle il cui fine specificatore è temporale, s'oppone a un altro ordine di attività umane socialmente costituite in vista di un fine specificatore spirituale mediante la predicazione della parola di Dio e la distribuzione dei sacramenti. E l'uomo impegnato in questo ordine profano o temporale d'attività può e deve, come l'uomo impegnato nell'ordine sacro, tendere alla santità »[74].

## V. *Dimensione « religiosa » e dimensione « civile » del cristianesimo - L'umanesimo integrale*

1. *Dimensione « religiosa » e dimensione « civile » del cristianesimo.* — Già più volte abbiamo visto che Maritain ha inteso riaprire il discorso sulla presenza attiva del cri-

[71] *Ibid.*, p. 159.
[72] *Ibid.*, p. 160.
[73] *Ibid.*, p. 161.
[74] *Ibid.*, p. 162.

stianesimo nella cultura, nella civiltà, nella società moderna, per creare una « nuova società », insieme profana e vitalmente cristiana. Ora però è necessario prendere coscienza di un problema cruciale: il discorso sull'animazione cristiana del temporale è possibile solo se si pone a fondamento che il cristianesimo, oltre la sua specifica *dimensione « spirituale », implica una precisa dimensione civilizzatrice e umanizzante,* in quanto il cristianesimo è anche *promozione di valori umani* a livello di cultura, di civiltà, di progresso sociale, di storia terrena dell'umanità.

Anche prima di vedere come Maritain abbia sentito il problema, è necessario per noi prendere coscienza che non è possibile proporre la tesi della animazione cristiana della società e della civiltà se non si è messo in evidenza che le verità e i valori che il cristianesimo presenta come « rivelati » da Dio e da inserire nella vita civile e sociale, per animarla intrinsecamente, *sono anche verità e valori « umani »*. Essi cioè, pur avendo un'origine divina, sono corrispondenti alla natura dell'uomo, alle istanze della persona umana e ne promuovono la realizzazione integrale: perciò una società animata intrinsecamente di valori cristiani è *una società pienamente e autenticamente umana,* a misura dell'uomo integrale. In altre parole, bisogna mettere in evidenza *che il cristianesimo è un autentico umanesimo integrale,* pur trascendendo tutte le dimensioni puramente umanistiche. Bisogna quindi mettere in evidenza che il cristianesimo è promozione dei valori etici naturali e dei diritti naturali dell'uomo; quindi presenta valori etici *universalizzabili,* accettabili cioè da ogni uomo in nome della razionalità e della natura umana. Sono perciò valori che al *credente* si presentano anche con una specifica *dimensione di fede,* ma si presentano a *ogni uomo* con una loro intrinseca dimensione razionale, umana, naturale e, quindi, *autonoma e « laica »*. Questa evidenziazione è facilmente possibile per

quegli aspetti del cristianesimo che sono affermazione delle verità etiche naturali e dei diritti naturali dell'uomo. Ma essa deve essere portata avanti anche per i valori etici più specificamente cristiani, che si presentano quindi più trascendenti la razionalità e la naturalità dell'uomo. Per questi valori più specificamente cristiani bisogna evidenziare *la loro portata « antropologica* », la loro corrispondenza all'apertura dell'uomo verso un « più » superiore, la loro dimensione umanizzante, pur rispettando la loro specifica trascendenza e originalità rispetto alle dimensioni puramente naturali dell'uomo.

*In quanto sono « umani » e promotori di « umanizzazione* » della persona, e quindi validi anche a livello « laico », i valori cristiani entrano a pieno diritto come animatori della società, della cultura, della civiltà, che rimane « laica » e « profana » pur essendo cosi animata cristianamente. La rivelazione entra nel piano temporale della civiltà in quanto è *generatrice di ragione;* la grazia vi entra in quanto è *promotrice di virtù etiche* valide sul piano temporale della civiltà, della cultura, dello sviluppo storico-sociale umano.

Abbiamo impostato il problema con dei termini che vanno oltre Maritain e tengono presente lo sviluppo ulteriore delle problematiche, dalla *Gaudium et spes* fino ai giorni nostri. È noto infatti quanto l'esigenza di porre un rapporto tra cristianesimo e promozione dell'uomo sia emersa nell'epoca conciliare e post-conciliare.

Ora però ritorniamo a Maritain, poiché *egli ha aperto queste problematiche già negli anni '30-50.* Il pensiero cattolico classico, specialmente di ispirazione tomista e quindi più vicino a Maritain, conosceva alcune prospettive che preludevano la problematica attuale. *La grazia non distrugge la natura, ma la perfeziona;* il soprannaturale è risanamento e potenziamento dell'umano nella elevazione a un dinami-

smo superiore, non annullamento della natura dell'uomo. Ciò era affermato sia dal punto di vista *teoretica-conoscitivo,* sia dal punto di vista *etico-pratico.* La rivelazione è fonte non solo di verità soprarazionali; ma anche di verità razionali. La grazia eleva al piano soprannaturale lo stesso agire eticamente onesto dell'uomo, le stesse virtù etiche naturali e le rende concretamente possibili in quanto risana la debolezza della volitività etica naturale dell'uomo. Maritain si rifa a questa prospettiva tomista; tuttavia egli compie uno spazio notevole per inserire quelle antiche affermazioni *nel discorso moderno sull'umanesimo* e nelle discussioni attuali sulla crisi della civiltà e sull'alternativa di una società nuova veramente umana. Per questo motivo egli sviluppa un'ampia analisi *sull'umanesimo integrale,* sostenendo che l'umanesimo può essere integrale solo se è cristiano. Analogamente egli sostiene che una *nuova società e una civiltà pienamente umana* potrà realizzarsi solo se sarà cristiana. Dal punto di vista storico Maritain sostiene che molti valori e molte verità sono stati di fatto acquisiti stabilmente dagli uomini sotto lo stimolo della luce cristiana; tali sono i valori eminentemente sociali e civili dell'uguaglianza degli uomini, dell'unità del genere umano, della fraternità universale, della storia come totalità e come sviluppo con un significato finale. All'influsso storico anche del Vangelo Maritain connette molti valori cari al mondo moderno, quali l'inviolabilità e la libertà della coscienza personale; il primato dell'interiorità e della sincerità del cuore sull'esteriorità; la prospettiva umanistica e l'umanesimo autentico; la distinzione tra il piano religioso-spirituale e il piano temporale, particolarmente in campo politico.

A titolo di esempio è interessante notare che Maritain ricollega all'influsso storico anche del Vangelo la stessa prospettiva democratica tanto viva nel mondo moderno.

« Ciò che è importante per la vita politica del mondo e per la soluzione della crisi di civiltà non è affatto pretendere che il cristianesimo sia legato alla democrazia, e che la fede cristiana obblighi ciascun fedele ad essere democratico. È piuttosto costatare che la democrazia è legata al cristianesimo, che la spinta democratica è sorta nella storia umana come una *manifestazione temporale* dell'ispirazione evangelica. La questione non verte sul cristianesimo come credo religioso e come via verso la Vita eterna, ma verte sul cristianesimo come fermento della vita sociale e politica dei popoli e come portatore della *speranza temporale* degli uomini. Non sul cristianesimo come tesoro della verità divina mantenuto e propagato dalla Chiesa, ma sul cristianesimo come energia storica al lavoro nel mondo »[75].

Dice giustamente E. Borne che la filosofia politica di Maritain « distingue due sensi e due livelli in ciò che si chiama il cristianesimo: uno propriamente religioso, l'altro culturale »[76]. In questo senso Gilson dice che « *la rivelazione* » *è stata « generatrice di ragione* ». Di fatto molte verità e molti valori, fondamentali nella civiltà e nella società, sono stati scoperti e acquisiti dagli uomini sotto l'influsso storico della rivelazione cristiana, come abbiamo detto sopra. In sé sono verità e valori « razionali », « naturali », scopribili e acquisibili dagli uomini nell'uso della loro razionalità e nella loro ricerca. Tuttavia sembra che lo spirito umano si sia svegliato solo quando è stato colpito dalla luce della rivelazione, che dall'Alto ha proposto queste verità e questi valori; sembra che ci sia stato bisogno di una parola rivelata perché gli uomini li scoprissero e li facessero

[75] A questo problema Maritain ha dedicato uno studio esplicito, *Christianisme et démocratie,* New York 1943; *Cristianesimo e democrazia,* tr. it., Milano 1950.

[76] E. Borne, *La filosofia politica di Jacques Maritain,* in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain,* p. 33.

patrimonio acquisito della loro convivenza. Qualcosa di analogo si può dire per il corso della storia dopo l'avvento del cristianesimo. Spesso l'intelligenza e l'esperienza degli uomini nel corso della storia ha visto offuscarsi certi valori e certe verità; talvolta li ha visti perfino spegnersi e scomparire. In questi momenti tragici della storia umana la luce della Rivelazione compie nuovamente la sua funzione di essere « generatrice di ragione », la funzione cioè di richiamare alla razionalità e alla coscienza degli uomini quei valori tipicamente umani. La luce della Rivelazione è anche un « fermento » nella vita sociale e politica dei popoli, è anche *portatrice della « speranza temporale »* degli uomini nel corso della storia, diceva Maritain. Essa, come fermento e luce, *non si identifica con nessuna creatura o civiltà determinata., ma è capace di provocare la crisi di ogni cultura e i cambiamenti di ogni civiltà.* In questo senso il messaggio evangelico ha anche una indefettibile carica rivoluzionaria, in quanto indefinitamente stimola ogni civiltà e ogni società a confrontarsi con i valori evangelici, la cui pienezza supera e trascende qualsiasi realizzazione concreta di ogni civiltà e società.

Come sul piano conoscitivo si può dire che la rivelazione è generatrice di ragione, cosi, su quello etico-pratico, si può dire che la *grazia è generatrice di virtù umane civili e sociali.* Anzi la tradizione del pensiero cristiano ha sostenuto che una vita etica piena, sullo stesso piano dell'onestà naturale, *è impossibile,* per l'uomo concreto e storico, senza l'aiuto della grazia. La debolezza della volontà umana, connessa con il peccato originale, rende concretamente impossibile vivere i valori morali senza la grazia. Anche quando l'uomo riuscisse a intuirli e riconoscerli con la sua ragione sul piano teoretico, troverebbe una notevole difficoltà sul piano volitivo-pratico della loro attuazione piena. In questo senso, il cristianesimo è una forza, un'energia interiore, una

« grazia » che rende più sicuramente possibile l'attuazione di valori morali naturali, validi quindi sullo stesso piano della « laicità ». Anche se questi valori in sé sarebbero attuabili dall'uomo con la sua volitività naturale, di fatto rischierebbero di offuscarsi o di venire negati nella pratica, e poi anche nella stessa teoria, a causa della concreta debolezza volitiva umana[77]. Il cristianesimo presente nella storia diventa quindi *fonte concreta di valori etici eminentemente civili e sociali:* di giustizia, di eguaglianza, di rispetto della persona umana, di amore, di fraternità, di democrazia, di libertà. Diventa fonte di questi valori naturali a livello di conoscenza teoretica, e, soprattutto, a livello di attuazione pratica.

*2. L'umanesimo integrale.* — Da quanto stiamo dicendo appare che nel delineare il progetto storico di rapporti tra cristianesimo e civiltà moderna, tra Chiesa e mondo d'oggi, assume in Maritain un posto fondamentale il discorso sull'umanesimo *integrale.* Assumono cioè *un ruolo fondante* sia l'analisi della nozione di umanesimo integrale, sia la prova che un umanesimo integrale è possibile solo in quanto è cristiano. Il cristianesimo, pur trascendendo ogni umanesimo, si presenta cosi come la piena realizzazione della persona umana, sia a livello storico-sociale, sia a livello di apertura al trascendente e all'escatologico. Quest'esigenza di fondare l'analisi dei rapporti tra la Chiesa e il mondo contemporaneo su una presentazione dell'antropologia cristiana in chiave di umanesimo integrale la ritroviamo an-

[77] Su questo argomento sono fondamentali le pagine che Maritain dedica, in *Umanesimo integrale,* al rapporto tra grazia e libertà (pp. 67 ss.; 121 ss.) e all'azione del cristiano per superare l'ambivalenza del mondo e vincere in esso la presenza del male (pp. 149 ss.).

che nella *Gaudium et spes:* essa dedica la prima parte espressamente a questa presentazione[78].

Punto fondamentale della prospettiva maritainiana è che una determinata prospettiva antropologica e teologica sta a fondamento di ogni forma di civiltà: ogni epoca e ogni momento della cultura si configurano in base alla « posizione pratica e concreta della creatura umana davanti a Dio e al proprio destino »[79]. Maritain esamina prima di tutto la civiltà medievale, *la cristianità « sacrale »:* in essa il temporale non ha un riconoscimento della propria autonomia; in essa, inoltre, non c'è una sufficiente coscienza riflessa della posizione dell'uomo nell'universo[80]. Esamina poi la civiltà *dell'umanesimo classico:* il suo merito è di aver portato una coscienza riflessa del valore dell'uomo; la sua disgrazia però è di essere stato « antropocentrico », non di essere stato « umanesimo »[81]: da ciò deriva che questa civiltà ha portato a una forma assoluta l'affermazione dell'autonomia del temporale, separandolo totalmente dallo spirituale. Per Maritain sono superate sia la civiltà medievale, sia la civiltà dell'umanesimo antropocentrico.

Si tratta ora di cercare un *nuovo umanesimo,* una nuova posizione della creatura umana davanti a se stessa, al proprio destino e a Dio, su cui basare la costruzione della nuova forma di civiltà. « Al termine della dialettica dell'umanesimo antropocentrico, ci si trova in presenza di due posizioni pure: l'atea e la cristiana »[82]. Il tentativo di costruire una nuova civiltà su un nuovo umanesimo, ma di tipo ateo, ha, per Maritain, la più vistosa espressione nel

[78] Cfr. D. Bonifazi, *L'umanesimo integrale in J. Maritain e nella « Gaudium et spes »,* in AA.VV., *Il pensiero politico di Jacques Maritain,* pp. 131 ss.

[79] J. Maritain, *Umanesimo integrale,* p. 65.

[80] *Ibid.,* pp. 66 ss.

[81] *Ibid.,* p. 78.

[82] *Ibid.,* p. 89.

*marxismo,* specialmente nella forma del comunismo russo. Pur riconoscendo in questo tentativo vari aspetti positivi, Maritain ne denuncia il carattere « disumano », soprattutto perché mutila la persona della sua essenziale *apertura al trascendente e all'escatologico.* Il « nuovo umanesimo », su cui costruire la nuova forma di civiltà, deve essere *integrale:* tale è solo *l'umanesimo cristiano,* il quale da Maritain è chiamato « teocentrico », in opposizione all'antropocentrismo dell'umanesimo moderno attuale[83].

L'umanesimo integrale cristiano implica il *rifiuto sia dell'uomo borghese, sia dell'uomo sovietico.* L'umanesimo borghese infatti, per Maritain, è uno pseudo-cristianesimo; la civiltà borghese moderna non è una civiltà cristiana.

Su *una prospettiva « integrale » dell'uomo* Maritain intende basare l'animazione cristiana del temporale e la costruzione della nuova epoca della civiltà cristiana. « In questo nuovo momento della storia della cultura cristiana, la creatura non sarebbe misconosciuta né annullata innanzi a Dio; non sarebbe neppure riabilitata senza Dio e contro Dio; sarebbe riabilitata in Dio. Non c'è più che uno scampo per la storia del mondo, dico in regime cristiano, checché ne sia del resto: ed è che la creatura sia veramente rispettata nei suoi legami con Dio e perché essa tiene tutto da lui; umanesimo, ma umanesimo teocentrico, radicato là ove l'uomo ha le sue radici, umanesimo integrale, umanesimo dell'Incarnazione »[84].

Per Maritain quindi la parola umanesimo è ambigua e si presta a molte interpretazioni, a seconda della metafisica professata da chi la pronuncia. *L'umanesimo in senso autentico è aperto al cristianesimo,* in quanto l'uomo storico, che si trova in una situazione di insufficienza e di decadi-

» *Ibid.,* p. 118.
84 *Ibid.,* p. 119.

mento, è aperto verso una possibile rivelazione e redenzione da parte di Dio stesso. D'altra parte *il cristianesimo autentico presuppone l'umanesimo,* come la soprannatura presuppone la natura, la rivelazione presuppone la ragione: ciò è vero a livello sia personale, sia sociale. Cristiani antiumanisti e società antiumane non sono cristiani.

Notiamo ora che questa impostazione maritainiana circa i rapporti tra cristianesimo e civiltà e circa l'umanesimo integrale cristiano si è prestata a interpretazioni sia in senso *integralista,* sia in senso *naturalistico.* Maritain, con questa impostazione, intendeva garantire sia l'esigenza dell'animazione cristiana del temporale, sia la trascendenza e l'originalità specifica del cristianesimo, sia l'autonomia e la laicità del temporale nel suo proprio ordine. Tuttavia è facile cadere in un *integrismo* cristiano se si accentua il discorso sulla impossibilità di una civiltà pienamente e autenticamente umana senza l'influsso del cristianesimo, sulla impossibilità di un umanesimo integrale che non sia cristiano. Dall'altra parte è facile cadere in un *naturalismo* se si accentua l'esigenza che la civiltà, la cultura, la società devono essere autonome e « laiche » nel costruirsi come realtà temporali e naturali, separate da ciò che si pone sul piano dello spirituale che è diverso specificamente da quello del temporale. Si cade allora nel rivendicare un'autonomia « assoluta » del temporale, considerato nettamente separato da ogni riferimento al piano dello spirituale e pienamente consistente in se stesso, con un suo proprio fine ultimo assoluto a livello temporale e naturale. Dalla « laicità » e « secolarità » si passa cosi al « laicismo » e al « secolarismo ».

Si noti che Maritain è stato accusato sia di *integrismo,* sia di *naturalismo* e di *secolarismo*[85].

[85] II problema degli spunti di integrismo e di naturalismo presenti in Maritain è ripetutamente toccato da G. Campanini, che pensa « forse ravvisabile un'implicita tentazione integrista in *Uma-*

A noi sembra che Maritain non abbia sufficientemente colto il problema del possibile sviluppo della sua impostazione nel senso dell'integrismo o del naturalismo[86]. Ci sembra cioè che in Maritain il problema del rapporto tra cristianesimo e civiltà e dell'animazione cristiana del temporale non è stato approfondito fino a un'analisi adeguata dello « *specifico* » cristiano nell'animazione del temporale. Oggi noi sentiamo l'urgenza di compiere questa analisi senza soluzioni generiche e avvertiamo tutta la complessità della problematica. Maritain non avverte questa complessità e dà per scontato che esista una « specificità » cristiana nell'animazione della società e della civiltà; ma quando descrive le note di questo « specifico » cristiano rimane molto sul generico.

## VI. *L'ideale storico concreto della nuova cristianità profana e la sua legittimità*

1. *La nuova cristianità profana.* — Il progetto storico di Maritain dei rapporti tra il cristianesimo e la civiltà moderna, tra la Chiesa e il mondo, tende alla realizzazione dell'» *ideale storico concreto* » di una « *nuova cristianità* » *(chrétienté),* cioè di una cristianità profana o secolare: *un regime di civiltà, un corpo sociale, un ordine temporale in sé « profano » e « secolare », ma « vitalmente cristiano », nelle sue stesse strutture.* Il progetto storico dell'animazione cristiana del temporale si concretizza cosi nel progetto storico di realizzare *una nuova « civiltà cristiana »,* una so-

*nesimo integrale* » *(op. cit.,* p. 148), mentre nel complesso dell'opera di Maritain vede un forte contributo alla rivendicazione della secolarità, ma non del secolarismo *(op. cit.,* pp. 221 ss.).

[86] Cfr. G. Campanini, *op. cit.,* pp. 133 ss.

cietà cristiana nelle sue stesse strutture, ma non più « *sacrale* », come quella del medioevo, bensì *« profana »* e secolare, pienamente rispettosa cioè dell'autonomia propria dell'ordine « temporale » nei confronti dell'ordine « spirituale ». Questo è l'aspetto più noto del progetto maritainiano, quello che ha esercitato un fascino notevole negli anni '40-50, ma ha insieme suscitato riserve e perplessità, sia in quegli stessi anni, sia soprattutto nell'epoca conciliare e post-conciliare. Benché oggi l'ideale dell'animazione del temporale come ricostruzione di una nuova « cristianità » ci appaia più *un'utopia* che non un « ideale storico concreto », esso resta sempre un punto di riferimento fondamentale e stimolante nel delineare altri progetti storici dei rapporti tra il cristianesimo e la civiltà moderna, tra la Chiesa e il mondo. Il problema della possibilità e legittimità di tendere a creare una società con *strutture cristiane* resta anche oggi uno dei più scottanti sia per i credenti, sia per i non-credenti.

Abbiamo già detto nel capitolo primo cosa si debba intendere per *« progetto storico »* dei rapporti Chiesa-mondo. È il progetto che guida la Chiesa nel suo rapportarsi con il mondo in una data epoca storica. Il rapporto *Chiesa-mondo* è, più propriamente, il rapporto *Chiesa-storia*, è il suo essere e il suo agire nella storia umana. Quindi è un rapporto che, per sua natura, *si storicizza* e tende a calare nel divenire della storia l'essere e l'agire della Chiesa. Il progetto storico quindi è sempre il tentativo di sintetizzare le istanze di immutabilità della Chiesa nella sua struttura, nei suoi principi, nel suo essere, nella sua missione, con le istanze di mutabilità della Chiesa in quanto è vita che si realizza nella storia e deve rispondere alla mutabilità degli interrogativi, delle esigenze, delle istanze che la storia pone. Un progetto storico perciò è l'espressione sia della Chiesa nella sua dimensione meta-storica, sia della Chiesa in quan-

to è essa stessa storia e si realizza nella storia. In ogni epoca la Chiesa è stata guidata da un progetto storico concreto, sia coscientemente proposto, sia implicito nel suo modo di essere e di agire in quel momento della storia. Esso si trova sia nel Magistero, sia nel pensiero cristiano di ogni epoca; soprattutto negli ultimi tempi questo ha preso coscienza esplicita del suo compito di analizzare e proporre determinati progetti storici di presenza del cristianesimo e della Chiesa nel mondo contemporaneo: Maritain ne è un'espressione.

L'animazione cristiana dell'ordine temporale si configura come un « progetto storico » determinato in quanto propone di fatto un certo modo, una certa via per realizzare storicamente tale animazione. *La missione del cristianesimo di animare il temporale sì è specificata nella nostra epoca in diversi progetti storici.* In Maritain l'animazione cristiana del temporale si è specificata come *progetto storico di costituzione di una cristianità profana,* cioè di un ordine di civiltà, di un corpo sociale in sé secolare, ma nelle sue stesse strutture civili e sociali vitalmente animato dallo spirito evangelico, per opera dei cristiani che costituiscono la « civitas terrena ».

Col termine « *ideale storico concreto* », dice Maritain, « intendiamo *un'immagine prospettica* significante il tipo particolare, il tipo specifico di civiltà al quale tende una data epoca »[87]. Esso non è da confondere con una *utopia,* che è un « essere di ragione, isolato da ogni esistenza datata e da ogni clima storico particolare, esprimente un massimo assoluto di perfezione sociale e politica..., un modello fittizio proposto allo spirito al posto della realtà. Al contrario, ciò che chiamiamo un ideale storico concreto non è un essere di ragione, ma una essenza ideale realizzabile

[87] *Umanesimo integrale,* pp. 167-168.

(più o meno difficilmente, più o meno imperfettamente — il che è altra questione — e non come opera fatta, ma come un'opera che si fa); una essenza capace di esistenza e chiamante l'esistenza per un clima storico dato, rispondente quindi a un massimo relativo (relativo a questo clima storico) di perfezione sociale e politica, e presentare solo — precisamente perché implica una relazione effettiva all'esistenza concreta — le linee di forza e gli abbozzi ulteriormente determinabili d'una realtà futura »[M]. Maritain è convinto che la sua proposta di una nuova cristianità sia un « ideale storico concreto » e non una « utopia », sia cioè realizzabile nella sua essenza, benché in modo più o meno perfetto. Con questa precisazione tuttavia Maritain non vuol negare che anche le utopie abbiano un positivo compito nel seno della storia.

L'ottimismo di Maritain sulla *realizzabilità concreta* di una nuova cristianità si attenua dopo il '50; tuttavia non scompare mai completamente. Egli, nel '51, in *L'uomo e lo Stato* parla di « quei cristiani che si preoccupano del futuro e che sperano in una nuova cristianità, sia pure per tempi molto lontani, ... e sanno che una civiltà nuova ispirata cristianamente, se mai un giorno si svolgerà nella storia, ... sarà un tentativo per far si che il lievito del Vangelo vivifichi in profondità l'esistenza temporale »[89].

Tuttavia noi abbiamo l'impressione che Maritain stesso, specialmente dopo il '50, accenni a *un progetto storico diverso,* a una specie di *diaspora cristiana:* non più una « cristianità », come complesso di strutture civili e sociali cristiane, ma piuttosto una presenza sparsa di focolai di vita sociale e civile cristiana, disseminati tra i popoli, che realizzano l'animazione evangelica del temporale per via di

[88] *Ibid.,* p. 268; cfr. *L'uomo e lo Stato,* pp. 188 ss.
«[9] *L'uomo e lo Stato,* pp. 191-192.

lievitazione delle coscienze e di stimolo profetico e critico di tutta la società circostante. Sarà questo uno dei progetti storici che tenderà a diffondersi nell'epoca post-conciliare.

Il termine *cristianità,* quale Maritain lo intende, « designa un certo regime comune temporale *le cui strutture recano, su gradi e modi del resto molto variabili, l'impronta della concezione cristiana della vita.* C'è una sola verità religiosa integrale; c'è una sola Chiesa cattolica; possono aversi *alcune* civiltà cristiane, *alcune* cristianità diverse. Parlando di una nuova cristianità, parliamo dunque di un regime temporale o di una età di *civiltà la cui forma animatrice sarebbe cristiana* e che risponderebbe al clima storico dei tempi nei quali entriamo »[90].

Analizzando questo « regime di civiltà cristiana » Maritain designa tre aspetti che devono necessariamente caratterizzarlo, comunque se ne configuri la realizzazione storica concreta:

a) « Anzitutto è *comunitario,* intendendo con ciò che, per esso, il fine proprio e specificatore della città e della civiltà è un bene comune diverso dalla semplice somma dei beni individuali e superiore agli interessi dell'individuo... Tale bene comune è essenzialmente la retta vita terrena della moltitudine riunita »[91].

b) Inoltre « è *personalistico.* Voglio dire con ciò che per il bene comune temporale è essenziale rispettare e servire i fini sovratemporali della persona umana. In altri termini, il bene comune temporale è un fine *intermedio o infravalente,* ha specificazione propria, mediante la quale si distingue dal fine ultimo e dagli interessi eterni della persona umana; ma nella sua stessa specificazione è avviluppata la

[90] *Umanesimo integrale,* p. 171.
»i *Ibid.,* p. 172.

sua subordinazione a quei fini e a quegli interessi da cui riceve le sue misure dominanti. Ha consistenza propria e bontà propria, ma precisamente *a condizione* di riconoscere questa subordinazione e di non erigersi come bene assoluto »[n].

e) Deve perciò assumere un *aspetto pellegrinale,* in quanto la « città terrena » non ha il carattere di « fine ultimo », di « termine » del nostro destino, ma ha il carattere di *momento;* è il momento terreno del destino « di genti in cammino »[93]. « Il centro assoluto di fissità al quale si riferisce non è in esso, ma fuori di esso; gli è dunque essenziale subire l'attrazione d'un ordine di vita superiore, che prepara più o meno da lontano secondo i diversi tipi di società politica, e di portare in sé i principi di ciò che lo supera. La società politica non ha per ufficio di condurre la persona umana alla sua perfezione spirituale e alla sua piena libertà d'autonomia (cioè alla santità, a uno stato di affrancazione propriamente divino perché è la vita stessa di Dio che vive allora nell'uomo). Tuttavia la società politica è destinata essenzialmente, *in ragione dello stesso fine terreno che la specifica,* allo sviluppo di condizioni d'ambiente che portano in tal modo la moltitudine a un grado di vita materiale, intellettuale e morale conveniente al bene e alla pace di tutti, che ogni persona vi si trovi aiutata positivamente nella conquista progressiva della propria completa vita di persona e della propria libertà spirituale »[94].

A questo punto Maritain compie un'opera decisiva per il pensiero cattolico del suo tempo: egli *storicizza* il concetto di « cristianità » e sostiene che esso si realizza « non in maniera *univoca* » nel corso della storia, ma in maniera

« *Ibid.,* p. 172.
«, *Ibid.,* p. 174.
«[4] *Ibid.,* pp. 172-173.

« *analogica* »[95]. In questo modo la cristianità medievale perde il suo carattere di modello unico di civiltà cristiana e diventa uno dei modelli storici in cui essa può realizzarsi: « Vi possono essere civiltà cristiane, cristianità diverse », dice Maritain. Ora si tratta di costruire una « nuova civiltà cristiana », una « nuova cristianità », diversa da quella medievale, secondo le dimensioni del mondo moderno. « La Chiesa non muore, le civiltà muoiono », dice Maritain. La cristianità medievale è morta ed è inutile e antistorico volerla risuscitare o rimpiangerla. « Una nuova cristianità, nelle condizioni dell'età storica nella quale entriamo, deve, pur incarnando gli *stessi* principi (analogici), essere concepita secondo un tipo *essenzialmente* (specificamente) distinto da quello del mondo medievale? Rispondiamo affermativamente a questa questione. Pensiamo che un'età nuova del mondo permetterà ai principi di ogni civiltà vitalmente cristiana di realizzarsi secondo un nuovo *analogato* concreto »[96].

« La nuova cristianità appare cosi come la risposta alla serie di problemi derivanti dalla caduta del potere temporale, dalla fine dell'epoca costantiniana, dall'avanzare della secolarizzazione col progressivo affermarsi del laicismo prima e del marxismo poi. Se una civiltà di tipo medievale non è più possibile, non per questo il cristiano nulla più ha da dire sulla storia e sul mondo: la costruzione della "nuova cristianità" costituisce l'alternativa ad una situazione culturale del tutto nuova e mutata rispetto al medioevo. Maritain ha avuto il merito di prendere coscienza di questo mutamento, anche se forse non ha saputo trarne tutte, e sino in fondo, le conseguenze »[97].

« *Ibid.*, p. 175.
» *Ibid.*, pp. 176-177.
97 G. Campanini, *op. cit.*, p. 153: in questo lavoro vengono analizzate ampiamente le implicazioni del progetto maritainiano della

Maritain ha compiuto il tentativo di impostare in termini nuovi il rapporto tra religione e cultura, tra cristianesimo e civiltà, tra fede e strutture politiche. Egli si è posto il problema *se il cristianesimo può essere messo in pertinente rapporto con la laicità moderna* e se la laicità moderna consente tale correlazione. In questa problematica Maritain ha svolto un ruolo di primo piano nel mondo cristiano e non cristiano[95]. Egli è convinto che, dopo venti secoli di pensiero e di influenza cristiani, l'era cristiana è appena agli inizi e si aprono alla storia nuove e imprevedibili forme di animazione cristiana delle civiltà future.

Anzi, per Maritain, alla « cristianità » medievale non è seguita fino ad ora alcuna altra forma di « cristianità » e si è creato quasi un « vuoto di cristianità »: l'umanesimo rinascimentale e il mondo borghese non sono una « nuova cristianità », in quanto non sono vitalmente animati dei valori evangelici. Una « nuova cristianità » può essere costruita solo come superamento dell'attuale civiltà, borghese e antropocentrica, la quale è oramai irrimediabilmente in crisi.

2. *Società specificamente cristiana e società pienamente umana.* — Abbiamo accennato sopra che probabilmente c'è stato uno *sviluppo* nel pensiero di Maritain intorno alla « nuova cristianità ». Negli anni '30 Maritain ha una prospettiva in cui la dimensione dell'influsso cristiano nel temporale è vista con una forte accentuazione della « *specificità* » *del cristianesimo* e con un forte senso della sua « *tra-*

« nuova cristianità », comprese anche le ambiguità e le incertezze che comportano sia il termine « cristianità », sia il concetto di « cristianità secolare ». Buone precisazioni si trovano anche nell'art, cit. di A. Pavan e nell'opera di H. Bars, *II pensiero politico di J. Maritain.*

?[8] Cfr. G. Vahanian, *op. cit.*, p. 85.

*scendenza » e « originalità »* rispetto a ciò che è costruibile dell'uomo nel suo sforzo naturale. È proprio il cristianesimo, con questa sua dimensione originale e specifica, a dover fermentare e animare la società terrena affinché concretamente possa diventare pienamente umana e possa superare i continui pericoli concreti di involuzione disumanizzante. La nuova cristianità deve essere vitalmente cristiana in questo senso. È una prospettiva in cui l'istanza dello « specifico » cristiano nell'animazione temporale è fortemente sentita e si dà come chiaramente risolto il problema che possa esistere *una « civiltà profana » nell'ambito dì una animazione specificamente cristiana.* In questa prospettiva però è implicito uno sviluppo in senso integrista, non pluralistico e neo-sacrale, in cui la dimensione « profana » e pluralistica della società è più affermata a parole che non nella sostanza.

Già con *Umanesimo integrale,* ma specialmente dopo il '40, con *Cristianesimo e democrazia* e con *L'uomo e lo Stato,* Maritain diventa sempre più sensibile nel *garantire la dimensione « profana » e « secolare »* della nuova cristianità e la sua concreta articolazione pluralistica, per evitare ogni possibile ritorno all'integrismo e alla società religiosamente omogenea e compatta. In questa prospettiva però l'animazione cristiana del temporale *tende a ridurre notevolmente la sua specificità e originalità cristiana a livello di contenuti.* Il cristianesimo influisce nel temporale *nella sua dimensione « umanistica », in quanto cioè è promotore di valori umani,* validi sul piano naturale, universalmente accettabili, anche dai non credenti. L'appellativo « cristiana », dato a questa civiltà profana, *non indica una « specificità » di valori e di contenuti esclusivi del cristianesimo;* esso indica invece una *integralità e pienezza di valori umani realizzati concretamente in forza dell'influsso vitale del cristianesimo,* senza del quale tale integralità non sarebbe di fatto

raggiungibile e continuamente cadrebbe nel pericolo di perdersi.

La nuova cristianità è quindi una società *pienamente umana che, in quanto tale, pone le condizioni per l'apertura degli uomini al trascendente e all'escatologico.* Non spetta alle strutture temporali essere portatrici dei valori spirituali, ma spetta loro porre l'uomo nelle condizioni idonee per aprirsi alla vita soprannaturale. La missione temporale dei cristiani è quella di trasformare temporalmente il mondo, di « rendere la città temporale più giusta e meno inumana » ".

Da questo punto di vista, il progetto storico maritainiano della « nuova cristianità » dovrebbe essere chiamato, più propriamente, il *progetto della « nuova umanità »* *realizzato sotto l'influsso del cristianesimo.*

3. La nuova cristianità profana proposta da Maritain deve essere basata soprattutto su due principi fondamentali: il pluralismo e l'autonomia del temporale.

a) *Il pluralismo* a tutti i livelli, in modo che la « civitas » abbia una struttura pluralistica: essa deve articolarsi a livello economico, giuridico, istituzionale e deve implicare che nel seno della società civile gli infedeli vivano come i fedeli e partecipino allo stesso bene comune temporale. La nuova cristianità *non avrà perciò un'unità « a livello massimale », fondata sull'unità religiosa cristiana,* come era nel medioevo. Essa troverà una « *unità minimale* », a livello dello stesso piano temporale, per cui non richiede, di per sé, l'unità di fede e di religione: essa è cristiana pur raggruppando nel suo seno dei non-cristiani. La *tolleranza civile* è uno dei cardini imprescindibili della nuova cristia-

[99] *La persona e il bene comune,* p. 39.

nità[100]. L'unità, su cui si fonda la nuova società cristiana e che si pone sullo stesso piano temporale, *è costituita dal valore etico fondamentale* « della dignità della persona umana e della sua vocazione spirituale e dell'amore fraterno che le è dovuto »[101]. Si tratta, in fondo, del riconoscimento dei « diritti naturali » della persona umana e di *una comune tavola dei valori* che Maritain chiama la carta o i principi fondamentali di una società di uomini liberi[102]. Essi costituiscono la « fede democratica » e la comune ispirazione fondamentale, senza cui la nuova società non potrebbe vivere. Su questa « fede laica e profana comune »[103] si fonda la « *democrazia organica* », insieme pluralistica e personalistica, teorizzata da Maritain. Il cristiano e l'ateo possono collaborare per realizzare l'opera comune che è una « comunità fraterna »: in essa consiste il bene fondamentale della città terrena, anche se per il credente la dimensione temporale non esaurisce tutto l'uomo e vi è una realtà che la trascende[104].

b) *L'autonomia del temporale,* in qualità di fine intermedio o infravalente[105]. « Cosi si trae e si precisa la nozione di città laica in modo vitale cristiana, o di Stato laico cristianamente costituito, cioè di uno Stato nel quale il profano e il temporale abbiano pienamente il loro compito e la loro dignità di fine e di agente principale — ma non di fine ultimo e di agente principale il più elevato »[106].

100 Cfr. *Umanesimo integrale,* pp. 197 ss.
101 *Ibid.,* p. 230.
102 Cfr. *L'uomo e lo Stato,* pp. 131 ss.
103 *Ibid.,* p. 132.
104 Cfr. *Umanesimo integrale,* pp. 229 ss.
105 *Ibid.,* pp. 208 ss.
106 *Ibid.,* p. 209.

3. *Animazione cristiana delle coscienze e delle strutture sociali.* — Da quanto abbiamo detto appare che è esclusa dalla prospettiva maritainiana « la tesi di una presenza della Chiesa e dei cristiani al solo livello dell'escatologia o della denunzia profetica; questa ipotesi è pure presente, soprattutto nelle ultime opere, ma solo come accettazione di una realtà di fatto, come presa d'atto dell'impossibilità per il cristianesimo di *animare dall'interno le strutture della società.* Nella prospettiva maritainiana della "nuova cristianità" la presenza dei cristiani non dovrebbe rimanere senza *una concreta incidenza sulla storia,* non potrebbe attuarsi al solo livello della Chiesa come "coscienza critica" della società »[107]. Sotto questo punto di vista la prospettiva maritainiana implicava una presenza nella società più incisiva di quanto chieda oggi la « *teologia politica » di Metz.*

L'animazione cristiana della società intesa dai maritainiani esige una *presenza di « testimonianza »,* agisce sul piano delle « *coscienze* », implica *un'azione « critica »* e una *lievitazione « profetica »,* ma tende anche alla *creazione di « strutture* » ispirate ai valori evangelici, puntando anche sullo specifico impegno dei cristiani nel campo politico. Sotto l'influsso di Maritain, i cristiani hanno privilegiato il polo politico rispetto al polo profetico della loro azione nella società.

Nel progetto maritainiano si tende quindi a *conciliare trascendenza e immanenza del cristianesimo.* La rifrazione della grazia nella società non è lo scopo principale della Chiesa, ma è un fine secondario e indispensabile della sua azione. Quest'idea accomuna Maritain, Congar e molti cristiani dell'epoca preconciliare e conciliare. In base a questa idea, mentre alla *gerarchia* spetta normalmente piuttosto

[m] G. Campanini, *op. cit.,* p. 167.

l'evangelizzazione (manifestando cosi la trascendenza del cristianesimo), ai *laici* spetta piuttosto l'animazione cristiana immanente dell'ordine temporale nella sua profanità. I laici potranno agire anche come « Azione cattolica », ponendosi cosi sul piano spirituale e ecclesiale. Ma in quanto agiscono sul piano temporale, l'azione dei laici implica *l'autonomia politica e la pluralità delle scelte.* La loro azione deve sottomettersi alle regole etiche formulate dal Magistero e deve essere interiormente illuminata dalla fede; ma i modi concreti di realizzazione dei principi contenuti nella dottrina della Chiesa devono essere scelti dalla coscienza cristiana e dalla competenza tecnica dei laici, nella loro libera responsabilità politica.

4. *La Chiesa e lo Stato.* — In questo quadro generale Maritain ha ripensato anche il problema *dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato,* dandone una sintesi, nel 1951, nell'opera *L'uomo e lo Stato* [10S]. Maritain ora sostiene che esiste *una applicazione analogica, storicizzata, dei principi immutabili* circa il rapporto Chiesa-Stato. Non si tratta tanto di distinguere tra « tesi » e « ipotesi », come fanno altri autori; si tratta invece di capire che *l'applicazione* dei principi immutabili *è analogica,* secondo modi tipicamente diversi e, più propriamente, secondo i vari ideali storici concreti [m]. I principi immutabili sono tre: la libertà della Chiesa; la superiorità della Chiesa sul corpo politico; la collaborazione tra i due. Nel clima storico della nostra civiltà, in una nuova cristianità profana, « questi principi sarebbero in genere applicati meno in funzione del *potere* sociale che in funzione della *ispirazione vivificante* della Chiesa. La modalità vera dell'azione della Chiesa sul corpo politico è stata spi-

[108] Cfr. J. Maritain, *L'uomo e lo Stato,* pp. 177 ss.
[m] *Ibid.,* p. 188.

ritualizzata, *l'accento si è trasferito* dal potere e dalle costrizioni legali (che la Chiesa esercita, ora come sempre, nella sua propria sfera spirituale sopra i suoi sudditi, ma non sopra lo Stato) *all'influenza e autorità morale,* in altre parole, ad un modo o « stile » nelle relazioni esterne della Chiesa, più appropriate alla Chiesa e più staccate dalle modalità che sono state inevitabilmente introdotte dall'impero cristiano di Costantino. Cosi la dignità superiore della Chiesa si dispiega oggidì nel trovare i suoi modi di realizzazione nel pieno esercizio della propria forza superiore di ispirazione che tutto pervade. Il principio supremo e immutabile della superiorità del Regno di Dio sopra i regni della terra può essere applicato in altro modo che non quello di considerare il governo civile il braccio secolare della Chiesa, di chiedere ai Re di scacciare gli eretici o nell 'usare i diritti della spada spirituale per intervenire nelle cose temporali in ragione di certe necessità spirituali (per esempio nel liberare i sudditi di un principe apostata dal loro giuramento di fedeltà). Queste cose potevano esser ammirate nel Medioevo, ma oggidì sarebbero lettera morta. Il principio supremo immutabile della supremazia dello spirituale e la superiorità della Chiesa *possono avere un'altra applicazione* — non meno vera e anche più pura — quando, per il fatto che lo Stato è diventato secolare, le funzioni supreme di *luce morale e di guida degli uomini,* anche per quanto riguarda gli standard e i principi che si riferiscono all'ordine sociale e politico, sono esercitati dalla Chiesa in modo del tutto libero e autonomo, e quando *l'autorità morale della Chiesa muove liberamente la coscienza umana* in ogni caso temporale particolare in cui si tratti di qualche interesse spirituale maggiore. Allora le superiori autorità e dignità della Chiesa *si manifestano non in virtù di una coercizione esercitata sul potere civile, ma in virtù di una illuminazione spirituale offerta alle anime dei cit-*

*tadini* i quali devono giudicare in coscienza ogni questione che riguarda il bene comune politico. Questo modo di rendere effettiva la supremazia dello spirituale può essere opposto o contrastato dalla linea di azione diversa scelta dagli altri cittadini (non è mai esistito un metodo infallibile). Ma quando le altre cose si equivalgono, sembra più sicuro, alla lunga, che non i mezzi concepiti in funzione del potere dello Stato e manifesta in modo più chiaro la libertà e la purezza dello spirituale, poiché quest'ultimo non è dovuto a un braccio secolare sempre pronto a esser al di sopra, e non è obbligato a liberarsi più o meno dolorosamente dall'abbraccio potente dello Stato, che non serve se non al desiderio di esser servito »[uo].

5. *Validità e superamento della « cristianità ».* — Molte sono le *discussioni* che ha suscitato il modello maritainiano dei rapporti tra cristianesimo e civiltà. A molte di esse abbiamo già fatto riferimento, nell'ambito di questo capitolo. Ora ricordiamo solo alcuni dei problemi che pone *il concetto stesso di « cristianità »* inteso in senso maritainiano: una società che sia « cristiana » nelle sue stesse strutture sociali, come ordinamento, regime e corpo sociale.

In che senso è legittimo parlare di *civiltà cristiana,* se per « civiltà » si intende un ordine temporale distinto da quello spirituale, autonomo e secolare, anche se non separato da esso? Analogamente, *in che senso è legittimo parlare di « Stato laico cristiano* », rifiutando sia lo « Stato laico », sia lo « Stato cristiano »?

Inoltre l'influsso dello spirituale sul temporale può configurarsi *nella categoria socio-culturale della « cristia-*

no *Ibid.,* pp. 195-198.

*nità* », cioè di una civiltà e società di cui le stesse strutture siano ispirate al cristianesimo? Non si ritorna forse surrettiziamente a una concezione integrista, religiosamente omogenea e sacrale, della società, riducendo le istanze di pluralismo, di laicità e di autonomia a semplici parole? La proclamata « profanità » della nuova cristianità non rischia forse di rimanere puramente verbale e di distinguersi solo nelle intenzioni dalla « sacralità » medioevale?

Accuse simili sono state formulate da molti contro la prospettiva maritainiana[m]. A noi tuttavia sembrano risolvibili nell'ambito delle precisazioni accennate nelle pagine precedenti sul modo di intendere l'animazione cristiana della civiltà: in seguito svilupperemo questi accenni.

Molti, già negli anni '50, ma più ancora nell'epoca postconciliare, hanno contestato la legittimità e l'opportunità di usare ancora la categoria « *cristianità* ». È noto che per E. Mounier una nuova cristianità è improponibile: non si tratta tanto di passare da una cristianità all'altra, ma di superare il concetto stesso di « cristianità »[m]. Alcuni hanno salutato il Concilio come la fine di ogni regime di cristianità; altri tuttavia hanno detto che con il Vaticano II « una cristianità è finita, una nuova è incominciata »[113].

J. Moltmann utilizza ancora la categoria della « cristianità », pur dandole un significato nell'ambito della sua « teologia della speranza »[114].

[111] Cfr. G. Vahanian, *op. cit.,* pp. 97 ss.; J. M. Gonzalez-Ruiz, *op. cit.,* pp. 153 ss.; accuse sono state formulate anche recentemente da L. Bedeschi e R. Orfei nel volume AA.VV., *Il pensiero politico di J. Maritain,* pp. 172 ss.; 340 ss.

[112] Cfr. E. Mounier, *Feu la chrétienté,* Paris 1950.

[113] R. Rooquette, *La -fin d'une chrétienté - Vatican II: Chroniques,* I-II, Paris 1968, p. 698; cfr. Id., *Une nouvelle chrétienté - Le premier synode épiscopal,* Paris 1968.

[114] Cfr. J. Moltmann, *Prospettive della teologia,* tr. it., Brescia 1973, p. 171.

Noi diremmo, con Chenu[115], che il concetto di cristianità *è ambiguo:* la sua legittimità dipende dall'uso che se ne fa e dal significato che gli si attribuisce: le varie osservazioni sparse in questo capitolo possono indicare già una certa prospettiva. L'ideale di una « società cristiana » *è legittimo solo nell'ambito di quelle precisazioni.* L'animazione cristiana della civiltà deve ripiegare su una via meno « influente » e meno « pretenziosa »: un modello di animazione affidata alla *presenza della Chiesa in « diaspora » nel mondo,* come una rete di focolai di comunità cristiane sparsi in mezzo agli altri uomini e *lievitanti le coscienze e le strutture sociali,* con un atteggiamento critico e profetico e anche con l'azione dei cristiani in campo politico, per realizzare una società pluralistica *integralmente umana.* D'altra parte lo stesso Maritain aveva avvertito che forse bisognava concretamente ripiegare su questa via[116].

In questa prospettiva si possono risolvere anche le preoccupazioni di G. Gutierrez, che lamenta in Maritain il permanere di una visione « ecclesiocentrica », in cui la creazione di una società giusta e democratica è cercata anche come condizione favorevole all'azione della Chiesa nel mondo[117].

[115] Cfr. M. D. Chenu, *Il Vangelo nel tempo,* tr. it, Roma 1968, 11.
[116] Cfr. *Umanesimo integrale,* p. 272.
[117] Cfr. G. Gutierrez, *op. cit.,* pp. 62-63.

Capitolo III

# CHIESA E MONDO, EVANGELIZZAZIONE E CIVILIZZAZIONE SECONDO IL MODELLO DELLA DISTINZIONE DEI PIANI

## I. *Sviluppi dell'ecclesiologia pre-conciliare - Apertura al mondo e crisi della Chiesa clericale*

Il nostro è stato definito giustamente « *il secolo della Chiesa* », anche se, altrettanto giustamente, è stato notato recentemente che l'influsso della Chiesa sul mondo contemporaneo non è riuscito a crescere benché si sia profondamente rinnovato e purificato.

Sugli sviluppi della ecclesiologia preconciliare [1] ha influito, prima di tutto, *il rinnovamento liturgico:* attraverso la liturgia vissuta in modo sempre più cosciente la Chiesa si è riscoperta concretamente come una *unità misteriosa di gerarchia e comunità,* di azione di Cristo e di partecipazione degli uomini, di realtà presente e di *attesa escatologica.*

[1] Cfr. Y. Congar, *L'Église de S. Augustìn à l'epoque moderne,* Paris 1970, pp. 459 ss.; A. Acerbi, *Due ecclesiologie,* Bologna 1975, pp. 49 ss.

Inoltre la *rinascita degli studi biblici e patristici* ha portato progressivamente alla riscoperta della Chiesa come mistero di « *vita comunitaria* » di fede e di amore, più che come « *società* »; ha posto inoltre la Chiesa come pienezza nel quadro del piano di Dio e della *storia della salvezza,* cioè di una storia in continuità con quella d'Israele, incentrata sul Cristo e finalizzata verso la *pienezza escatologica* [2].

Si è formata cosi progressivamente la coscienza della complessità misteriosa della vita della Chiesa, si è avviato il superamento della ecclesiologia giuridico-gerarchica, si è ritornati a usare la varietà delle immagini bibliche e patristiche per definirla e descriverla[3]. Tra queste, negli anni '30-50, ha avuto grande successo in ecclesiologia la nozione di « Corpo mistico », che ha assunto il ruolo centrale nell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII (1943). È entrata in campo anche la nozione di « Popolo di Dio », che verso il '60 ha assunto un ruolo ecclesiologico sempre più fondamentale, fino a rivelarsi più ricca e polivalente della stessa nozione di Corpo mistico. Si noti infatti che poi il Concilio presenterà la Chiesa soprattutto come mistero e come popolo di Dio (LG capp. I-II). Insieme si è sviluppata notevolmente la coscienza che la Chiesa, più che una *societas,* è una *communio* e che, oltre essere una « struttura », è una « vita »[4].

[2] I frutti più maturi della rinascita patristica sono H. De Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme,* Paris 1938; H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Vàter,* Salzburg 1964.

[3] Cfr. Y. Congar, *Sainte Église*, Paris 1963 (è una raccolta di articoli dell'epoca preconciliare); R. Grosche, *Pilgernde Kirche,* Freiburg 1938; L. Koesters, *Die Kirche unseres Glaubens,* Freiburg 1952[4]; H. U. von Balthasar, *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961; K. Rahner, *Schriften zur Theologie,* VI, Vili, IX, Einsiedeln 1965-1970.

[4] Per il Corpo mistico cfr. E. Mersch, *La theologie du corps mystique*, Paris 1944; S. Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia,*

Contemporaneamente, nell'epoca preconciliare, si è applicata alla Chiesa la categoria di *sacramento* in modo più frequente che non nella teologia precedente[5], inserendo la Chiesa in un quadro sistematico unitario dell'economia sacramentale della salvezza universale, che si articola attraverso Cristo, la Chiesa e i sacramenti. Insieme si è cercato di aprire nuove strade per intendere l'antico assioma « extra Ecclesiam nulla salus »[6].

Uno degli aspetti più promettenti dell'epoca preconciliare è stata *l'esigenza di apertura della Chiesa al mondo,* avvertita in vari modi, per superare l'atteggiamento di chiusura, di ecclesiocentrismo, di polemica antimoderna dominante ancora nella Chiesa cattolica. Questa esigenza è maturata in connessione sia con la nuova comprensione cristiana delle realtà terrene e dei valori umani temporali, sia con la crescente riscoperta del ruolo ecclesiale del laicato. Già abbiamo notato il contributo fondamentale che ha dato Maritain a queste prospettive; vedremo in questo capitolo l'importanza dell'opera di Congar; ora vogliamo almeno ricordare il contributo di tanti altri a livello sia di pensiero, sia di azione. P. Guilmot ha ricostruito le linee essenziali del dibattito in Francia dal 1945 al Concilio[7]: l'esigenza che la Chiesa superasse il suo ecclesiocentrismo e si aprisse

I, Romae 1937; *De Christo capite mystici corporìs,* Romae 1960. Per il Popolo di Dio cfr. D. M. Kòster, *Ekklesiologie im Werden,* Paderborn 1940; A. Vonier, *The People of God,* London 1937. Per la Chiesa come « Comunione » cfr. D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio,* Berlin 1930; J. Hamer, *L'Église est une Communion,* Paris 1962. Per la « struttura » e la « vita » della Chiesa sono fondamentali le opere di Congar.

[5] Cfr. O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament,* Frankfurt 1953; E. Schillebeeckx, *Christus Sacrament van de godsontmoeting,* Bilthoven 1960; K. Rahner, *Kirche und Sakrament,* Freiburg 1960.

[6] Cfr. Y. Congar, *Sainte Église,* pp. 417 ss.

[7] Cfr. P. Guilmot, *Fin d'une église clericale?,* Paris 1969.

al mondo fu avvertita da De Montcheuil[8], dal card. Suhard[9], da Mounier[10], da Montuclard e fu portata avanti dall'« Action catholique ouvrière », dalla rivista « Masses ouvrières » e dai « Cahiers du clergé rural ». L'opera di Mounier ha costituito una significativa apertura del cattolicesimo verso le prospettive socialiste, mentre l'opera di Congar è stata il momento più maturo di questa ricerca preconciliare in terra francese.

Bisogna tuttavia notare che prima del Concilio l'esigenza di superare la prevalente dimensione clericale della Chiesa e di aprirla al mondo d'oggi fu avvertita solo in alcuni momenti privilegiati, nella sua globalità e pienezza. Sarà la *Gaudium et spes* a realizzare tale apertura; tuttavia la prospettiva della *Gaudium et spes* è stata anticipata per certi aspetti. Fin dal medioevo la Chiesa era abituata a concepire se stessa come una « potenza » e a confrontarsi con le realtà laiche come « potenza » contro « potenza ». Il mondo era visto come il campo in cui esercitare l'autorità e il potere della Chiesa stessa. Negli anni '50 invece il rapporto Chiesa-mondo incominciò a essere visto, in certi ambienti, in prospettive nuove. Si capi che la Chiesa avrebbe dovuto rapportarsi al temporale non tanto come *potere di giurisdizione* quanto come *influenza* morale e profetica da parte del Magistero e come influenza vitale esercitata dai fedeli di cui la Chiesa forma la coscienza. Molti cattolici sentirono il bisogno di uscire dal ghetto di un cattolicesimo chiuso in se stesso, per collaborare con gli altri uomini nella costruzione del mondo « profano ». Essi ac-

[8] Cfr. Y. De Montcheuil, *L'Église et le monde actuel*, Paris 1945; *Aspects de l'Eglise*, Paris 1948.

[9] Cfr. Cardinal Suhard, *Essor ou déclin de l'Église*, Paris 1947.

[10] Cfr. E. Mounier, *L'affrontement chrétien*, Paris 1945; *Feu la chrétienté*, Paris 1950.

cettarono la « laicità » delle strutture mondane e dello Stato e riconobbero l'autonomia dell'attività terrena dell'uomo. Nel suo rapportarsi al mondo l'ecclesiologia incominciò a sentire il bisogno di fondarsi su *un'antropologia rinnovata,* su un *umanesimo cristiano,* su una *teologia delle realtà terrene* che giustificasse la storia cosmica e umana come *progresso e sviluppo,* inquadrandola in una prospettiva *escatologica* e trascendente finale. Incominciò a rendersi operante anche la *svolta antropologica* della teologia [n]. Insieme, nell'epoca preconciliare, si sviluppano notevolmente sia *la teologia del laicato,* sia i *movimenti di apostolato laico.* Pio XI e Pio XII avevano invitato i laici a prendere parte alla missione della Chiesa e al suo apostolato [12]. Ciò si è realizzato nella forma dell'« Azione cattolica » (come collaborazione ufficiale all'apostolato gerarchico) e nelle varie forme di presenza e di azione dei laici credenti nella società e nella cultura. Nell'Azione cattolica si è parlato molto di *evangelizzazione* e di *civilizzazione,* specialmente negli anni '50-60[B]. D'altra parte nell'epoca preconciliare si è sviluppata una notevole teologia del laicato, il cui frutto

[11] Per tutta questa problematica ricordiamo solo alcune opere significative: K. Rahner, *Hòrer des Wortes,* l[a] ed. 1941, ed. riveduta da J. B. Metz 1963; H. De Lubac, *Le drame de l'humanisme athée,* Paris 1945; J. Maritain, *Humanisme integrale,* Paris 1936; G. Thils, *Théologie des réalites terrestres,* Bruges 1946; *Théologie de l'histoire,* Bruges 1949; J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire,* Paris 1953; H. U. von Balthasar, *Teologie der Geschichte,* Einsiedeln 1959[3]; M. D. Chenu, *Pour une théologie du travail,* Paris 1955; P. Teilhard De Chardin, *L'avenir de l'homme,* Paris 1959; *Le milieu divin,* Paris 1957; A. Etcheverry, *Le conflit actuel des humanismes,* Roma 1964; J. B. Metz, *Christliche Anthropozentrik,* Miinchen 1962.

[12] Cfr. *L'apostolato dei laici. Bibliografia sistematica,* Milano 1957.

[13] Cfr. *Civilisation et Évangélisation (Note doctrìnale du Comité Théologique de Lyon),* Lyon 1957.

più maturo è costituito dalle opere di Congar, che esamineremo in seguito [14].

Contemporaneamente Pio XII inseriva di fatto il Magistero pontificio nella storia dell'umanità del suo tempo, attraverso un intervento continuo del suo insegnamento sui problemi che la società, la politica, la medicina ponevano. Spesso questo continuo intervento si poneva sotto la forma dell'autorità magisteriale autosufficiente su ogni problema umano, anche se complesso; tuttavia, pur con questo limite, esso ha contribuito notevolmente ad aprire la Chiesa ai problemi del mondo d'oggi. Ciò rimane vero, anche se bisogna riconoscere che, per molti aspetti, la Chiesa di Pio XII è rimasta chiusa polemicamente di fronte a vari orientamenti del pensiero e dell'azione sociale-politica del mondo moderno. D'altra parte anche la teologia ufficiale di quegli anni è rimasta generalmente ancorata alle problematiche, ai metodi e alle soluzioni della *scolastica tradizionale.* In questo campo è emblematico il fatto che la « *théologie nouvélle* » fu combattuta dalla teologia ufficiale e dallo stesso Pio XII (1950), che non recepirono le istanze di rinnovamento e di apertura al pensiero moderno di cui la « théologie nouvélle » si faceva portatrice.

## II. *Dualità Chiesa-mondo, evangelizzazione-civilizzazione: la distinzione dei piani secondo Congar*

1. *Significato dell'opera di Congar.* — La prospettiva di Congar sul rapporto Chiesa-mondo è nota come il *mo-*

[14] Cfr. G. Philips, *Le ròte du làicat dans l'Église,* Paris 1954; A. Chavasse, *Église et Apostolat,* Paris 1953; Y. Congar, *Jalons pour une théologie du làicat,* Paris 1953; *Sacerdoce et làicat devant leurs taches d'évangélisatìon et de civilisation,* Paris 1962.

*dello della distinzione dei piani*[15]. Esso si basa su un'ecclesiologia che è il ripensamento più maturo dell'epoca preconciliare. Questo modello per alcuni aspetti si differenzia da quello di Maritain, ma non ne è sostanzialmente diverso: ne approfondisce alcune prospettive, altre invece gli rimangono piuttosto estranee. Ciò che caratterizza il modello di Congar è la esplicita e diretta impostazione teologica del suo discorso, basato su un'ampia e approfondita ecclesiologia; questa invece era il punto debole del discorso maritainiano. L'impostazione di Maritain tuttavia risulta più complessa e ricca per quanto riguarda la problematica della civiltà, della cultura, della storia, della politica, delle istanze laiche, democratiche e umanistiche del mondo moderno. Maritain parla da filosofo della civiltà e della politica; Congar parla da teologo.

È opportuno ricordare il notevole influsso che hanno avuto le prospettive di Congar sia sulla teologia e sui movimenti di apostolato laico degli anni '60, sia sul Vaticano II, specialmente sul decreto riguardante l'Apostolato dei Laici *(Apostolicam Actuositatem).*

[15] Le opere di Congar cui faremo maggiormente riferimento sono: *Per una teologia del laicato,* tr. it., Brescia 1967 (ed. francese, Paris 1953; 3[a] ed. avec des addenda, Paris 1964); *Sacerdozio e laicato di fronte ai loro compiti di evangelizzazione e di civiltà,* tr. it., Brescia 1966 (ed. francese, Paris 1962: sono diversi articoli degli anni precedenti); *Santa Chiesa,* tr. it., Brescia 1967 (ed. francese 1963: sono vari scritti degli anni precedenti); *Vera e falsa riforma nella Chiesa,* tr. it., Milano 1972 (1[a] ed. francese, Paris 1950; 2[a] ed. con una prefazione, Paris 1967); *Ministeri e comunione ecclesiale,* tr. it., Bologna 1973; *La Chiesa e il mondo,* in AA.VV., *Comprensione del mondo nella fede,* tr. it., Bologna 1969, pp. 129 ss.; *Église et monde dans la perspective de Vatican II,* in *L'Église dans le monde de ce temps,* sous la direction de Y. Congar et M. Peuchmaurd, Paris 1967, III, pp. 15 ss.; *Vatican II, Le Concile aujour le jour,* Paris 1966; *L'Église de Saint Augustin à l'epoque moderne,* Paris 1970; *Un peuple messianique. Saint et liberation,* Paris 1975. Cfr. P. Guilmot, *Fin d'une église clericale?,* Paris 1969; J. P. Jossua, *Yves Congar: profilo di una teologia,* tr. it., Brescia 1970; G. Gutierrez, *Teologia della liberazione,* pp. 63 ss.

La pastorale e la teologia più avanzata degli anni '50-60 si sono orientate verso una *distinzione molto chiara fra Chiesa e mondo, all'interno dell'unità del « piano di Dio »* [16]. Questa impostazione ha trovato la sua formulazione teologica più matura nella riflessione di Congar. Prenderemo perciò questo autore come l'espressione di tutto un vasto orientamento di pensiero e di apostolato nella Chiesa preconciliare e conciliare. Ricorderemo poi anche alcuni sviluppi di questo modello durante il Concilio e nell'epoca post-conciliare, a contatto con istanze nuove e con l'emergere anche di nuovi modelli di rapporto Chiesa-mondo.

L'impostazione data da K. Rahner a queste problematiche negli anni preconciliari si muove anch'essa sulla base della distinzione dei piani, tuttavia vi inserisce la presenza del laicato in modo in parte diverso da Congar[n]: a questa diversità accenneremo in seguito.

Recentemente E. Schillebeeckx ha raccolto in un volume i suoi principali scritti del ventennio 1945-1965 intorno alle problematiche attinenti il rapporto Chiesa-mondo. Egli stesso cosi delinea lo sviluppo delle problematiche e delle sue prospettive: « Questo terzo volume di saggi teologici raccoglie degli articoli dedicati alla tensione tra la religione e la vita nel mondo. Ci è sembrato che il modo migliore di ordinare questi articoli fosse di dividerli cronologicamente in due periodi, prima e dopo l'anno 1955. Per il

[16] Cfr. A. Chavasse, J. Frisque, H. Denis, R. Garnier, *Église et apostolat,* Paris 1953; G. Philips, *Le róle du laìcat dans l'Église,* Paris 1954; *Pour un christianisme adulte,* Paris 1963; J. Hamer, *La Chiesa è una comunione,* tr. it, Brescia 1968 (ed. francese, Paris 1962); *Directoire Pastoral en matière sociale,* Paris 1954, n. 32; *L'apostolato dei laici. Bibliografia sistematica,* Milano 1957.

[17] Cfr. M. Viller-K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Vaterzeit,* Freiburg im Br. 1939; K. Rahner, *L'apostolat des laics,* in « Nouv. Rev. Théol. », 78 (1956), pp. 3-32; *Missione e Grazia,* tr. it., Roma 1964; *Saggi di antropologia soprannaturale,* tr. it., Roma 1965; *Saggi sulla Chiesa,* tr. it., Roma 1966.

primo periodo (cap. 1), la problematica "Mondo e Chiesa" è sviluppata a partire dalla situazione degli anni che seguirono immediatamente la seconda guerra mondiale. Questo capitolo inizia con un quadro della situazione spirituale della Francia negli anni del dopo-guerra. Infatti, il mio soggiorno a Parigi in quel momento ha indubbiamente influenzato la mia problematica. Fu allora che incominciarono a profilarsi le tre grandi concezioni della vita — allora non cosi facili da distinguere come oggi — che caratterizzano il pensiero contemporaneo. Su questo sfondo, il tema "natura-soprannatura", abbondantemente discusso tra le due guerre negli ambienti neoscolastici, prese un nuovo aspetto e condusse alla problematica attuale "Chiesa-mondo" e alla problematica di domani "Mondo-Chiesa". I contatti stabiliti durante la guerra tra credenti e marxisti (pensatori e militanti) fecero prendere ai credenti una coscienza più viva della loro responsabilità nell'organizzazione della società temporale e, nel tempo stesso, della inefficacia dei vecchi metodi d'apostolato. Di li ebbe origine specialmente l'esperienza dei "preti-operai". È su questo sfondo che devono esser letti gli articoli redatti tra il 1946 e il 1955 circa, che costituiscono la materia del primo capitolo di questo volume. Per vedere con evidenza a qual punto la nuova situazione ha modificato in pochi anni la problematica, si potrebbero confrontare gli studi qui ripresi con una serie di articoli sulla "Situazione cristiana" che pubblicai l'anno stesso della Liberazione nella rivista fiamminga "Kultuurleven" 12 (1945, pp. 82-95, 229-242 e 585-611). [...] Ho creduto bene tuttavia segnalare l'omissione di quegli articoli perché esprimevano di fatto una problematica personale che ritorna continuamente negli articoli posteriori, scritti però in situazioni diverse. "Religione e mondo", "L'umanesimo umile" e "L'apostolato della Chiesa nel contesto degli anni 1945-1955" costituiscono

dunque una risposta alla tensione tra la religione e il mondo, come io l'ho sentita in quella Parigi cosi agitata degli anni del dopo-guerra, quando spuntava la stella dell'esistenzialismo e quando marxisti e cristiani discutevano con passione. Il secondo capitolo riprende gli stessi problemi, ma in funzione di una nuova situazione che si sviluppa sempre più chiaramente a partire dal 1955. Partendo da questi principi, affronto poi (cap. 3) alcuni problemi posti dalla coesistenza dei credenti e dei non-credenti nel contesto del "sipario" ideologico. Infine, un quarto capitolo espone le responsabilità degli intellettuali credenti circa l'avvenire della Chiesa e del mondo e, nella stessa linea, il significato dell'Università Cattolica. Benché scaglionati lungo una ventina d'anni, tutti questi articoli si possono raggruppare agevolmente sotto il tema "Mondo-Chiesa" e possono dare una immagine dello sviluppo di questa problematica dopo l'ultima guerra mondiale »[18].

*2. Sintesi del modello della distinzione dei piani.* — Il « modello della distinzione dei piani » si articola in alcune tesi fondamentali.

Con Maritain è diventato abituale distinguere tra il *temporale* e lo *spirituale.* Questa distinzione viene esplicitata nella *distinzione tra la Chiesa e il mondo, all'interno dell'unico piano salvifico di Dio.*

Nella *fase escatologica* del Regno di Cristo, non ci sarà più distinzione e si stabilirà l'unità del Regno. Nella *fase terrestre* del Regno invece il piano della salvezza implica questa distinzione; tra la resurrezione e la parusia, il Regno di Dio si costruisce in mezzo agli uomini per due vie diverse: attraverso la missione della Chiesa e attra-

[18] E. Schillebeeckx, *Il mondo e la Chiesa*, tr. it., Roma 1969, pp. 7-9.

verso l'opera di costruzione della « civitas terrena ». *Il Mondo* si presenta cosi come il piano della civiltà terrena, consistente in se stesso, distinto dalla Chiesa, con i suoi fini propri intramondani. *L'autonomia del mondo* viene cosi affermata non solo di fronte all'autorità gerarchica della Chiesa, *ma anche di fronte alla stessa missione della Chiesa,* la quale non ha il compito di costruire il mondo, di intervenire istituzionalmente nel campo temporale, benché abbia il compito, attraverso la presenza vitale dei laici credenti, di animare cristianamente la dimensione morale del mondo. Il mondo è quindi visto *con un suo valore anche nei confronti del Regno di Cristo,* non in quanto subordinato alla Chiesa e a essa finalizzato, ma in se stesso, nel suo essere « mondo », come costruzione della civiltà terrena.

D'altra parte, *la Chiesa* è costituita da Dio come *un ordine a parte* di grazia e di santità: essa *esiste in se stessa,* per un atto originale e gratuito di Dio, e ha come fine specifico e proprio la salvezza, cioè la comunione soprannaturale degli uomini con Dio. Essa si esprime in un'istituzione salvifica, munita dei poteri necessari per la trasmissione della vita di Dio, attraverso l'evangelizzazione e i sacramenti.

La Chiesa e il mondo sono quindi *due entità distinte, ma non sono separate:* sono infatti unite dalla comunanza del fine che, per ambedue, è il Regno di Dio. La Chiesa quindi, come abbiamo già detto, ha il compito anche di animare cristianamente il mondo. La missione della Chiesa comporta cioè *due dimensioni: evangelizzazione e animazione cristiana della civiltà.* Alla Chiesa non spetta di costruire la civiltà terrena in se stessa, ma le spetta di animarla cristianamente attraverso l'evangelizzazione: la Chiesa civilizza evangelizzando. La presenza della Chiesa come animazione del mondo si esplica soprattutto *attraverso i*

*laici:* essi sono Chiesa e hanno questa missione propria e specifica.

Dopo questa breve sintesi, riprendiamone i diversi punti, seguendo le opere di Congar.

3. *Il Regno di Cristo*[19]. — Il piano di Dio, quale si rivela attraverso la Bibbia, consiste nel far entrare l'umanità nella comunione della sua vita; esso si realizza per mezzo di Gesù Cristo, stabilito nella pienezza del potere messianico, re, sacerdote e profeta. Il potere regale di Cristo è universale, riguarda cioè non solo i fedeli e la Chiesa, ma anche il mondo: esso domina, nello stesso tempo, l'ordine cosmico e l'ordine spirituale. La realtà che corrisponde all'esercizio totale di questo potere è il Regno di Dio, ordine in cui, grazie all'influenza dello Pneuma, tutte le cose troveranno la loro perfezione e saranno riconciliate. Il Regno di Cristo comprende *due stadi successivi:* quello escatologico, perfetto; quello terrestre, imperfetto. Infatti la causa della salvezza è, in un primo tempo, data nel Cristo, prima che tutti i frutti della salvezza siano portati al suo ritorno. In tal modo, fra il momento in cui è venuto per la nostra salvezza, e quello del suo ritorno trionfale, passa un periodo destinato a permettere che quanto è stato acquisito, una volta per tutte, da uno solo, sia compiuto anche grazie all'agire degli uomini. Questo è il « tempo della Chiesa ». Qui appare anche il senso della storia: « il senso cristiano del tempo come tempo della Chiesa — e anche come tempo e storia del mondo — risiede nella cooperazione e nell'agire dell'uomo in quanto tale attività è positivamente importante per il risultato finale, cioè per il Regno di Dio »[20].

[19] Cfr. *Per una teologia del laicato,* pp. 83 ss.
[20] *Ibid.,* p. 97.

4. *Regalità escatologica e regalità terrestre di Cristo.* — Esistono quindi *due fasi, due tappe, due tempi, due stati* della regalità sacerdotale di Cristo: « un tempo in cui il principio è attivo, ma non esercita la pienezza del suo potere; un tempo in cui questa pienezza si manifesterà nel suo effetto adeguato e in cui il Regno si istaurerà veramente »[21]. Nella prima fase, *terrestre,* l'esercizio del potere di Cristo è limitato: il Regno di Dio quindi è solo incipiente, parziale, imperfetto: è il « già-ora » come preludio della pienezza futura. Nella seconda fase, *escatologica,* l'esercizio del potere di Cristo sarà in pienezza e quindi il Regno si realizzerà nella sua perfezione definitiva, come vittoria totale e riconciliazione completa in Dio. Anche nella fase terrestre però Cristo già opera nel mondo e lo trasforma progressivamente, preannunciando il Regno pieno escatologico.

5. *Regalità terrestre di Cristo: dualità Chiesa-mondo*[n]. — La regalità terrestre di Cristo, imperfetta e incipiente nel suo esercizio, *si esercita su due piani distinti,* è cioè *partecipata secondo due forme e due ordini diversi:*

a) *come Chiesa,* cioè come ordine o piano spirituale e come potere spirituale;

b) *come mondo,* cioè come ordine o piano temporale della civiltà e come potere temporale.

Sono quindi *due piani, due campi, due attività, due autorità:* ambedue tuttavia derivano dalla regalità di Cristo e preparano, ciascuno sul proprio piano e a proprio modo, il Regno finale.

La Chiesa e il mondo sono *due entità differenti, ma unite dalla comunanza del fine* che è il Regno di Dio. La

[21] *Ibid.,* p. 98.
[22] Cfr. *ibid.,* pp. 107 ss.

Chiesa è la realtà *intrinsecamente specificata dalla « salvezza »*; la sua attività propria e specifica è *l'evangelizzazione,* intesa in senso integrale, come annuncio del Vangelo e uso dei mezzi necessari per realizzarlo e viverlo. Il piano della Chiesa è specificato intrinsecamente e propriamente dal fine della salvezza, o comunione soprannaturale con Dio. *Il mondo è specificato intrinsecamente da un insieme di beni temporali,* che si sintetizzano nella *civiltà.* Esso è costituito dall'insieme delle attività e delle istituzioni che direttamente e specificamente tendono a realizzare il bene temporale. Il piano del mondo infatti è specificato *intrinsecamente e direttamente dal bene temporale,* benché tenda, come fine ultimo, alla salvezza[23]. In questo linguaggio Congar prende il termine « *mondo* » per indicare l'ordine della natura e della creazione, insieme come realtà cosmica e storia degli uomini: è il mondo naturale delle cose e degli uomini. Qui Congar prende come sinonimi il « naturale », il « profano », il « temporale », il « mondo »; di fronte a essi c'è la realtà della Chiesa, della grazia, della salvezza, cioè il piano dello « spirituale », del « soprannaturale », del « sacro »[24].

Questo è il linguaggio usato da Congar fino all'epoca conciliare; in seguito egli sentirà il bisogno di precisare sia i concetti, sia il linguaggio, evitando di prendere come sinonimi i vari termini. Nel 1964, negli « *Addenda* » al volume *Per una teologia del laicato,* scriverà: « Se riprendessimo oggi la questione dei rapporti tra Creazione e Regno di Dio, arriveremmo fino a una critica delle categorie di "sacro" e di "profano" »[25]. *Nel 1965 preciserà:* « Naturale e soprannaturale definiscono due concetti formalmente differenziati nella sostanza; "temporale" indica una realtà in

[23] Cfr. *Per una teologia del laicato,* pp. 107 ss.; *Sacerdozio e laicato,* pp. 282 ss.
[24] Cfr. *Per una teologia del laicato,* pp. 107 ss.
[25] *Per una teologìa del laicato,* p. 652.

uno Stato concreto che può essere naturale o soprannaturale. La si designa semplicemente con questo concetto in quanto appartiene alla storia terrena. Ma la storia o il temporale possono essere compiuti per volontà di uno scopo soprannaturale e con forze soprannaturali; si può intraprendere una spedizione, compiere indagini, curare un malato, tutte opere temporali compiute con lo scopo dell'amore e con l'aiuto della sua forza »[2à].

Alcune osservazioni di Congar debbono essere ricordate: « Gesù ha stabilito una *netta distinzione* fra la Chiesa, regno spirituale della fede, e il mondo naturale degli uomini e della storia ». I testi sono facili da ricordare: « Rendete a Cesare quel che è di Cesare... » (Mt. 22, 21 e par.); « Il mio regno non è di questo mondo » (Gv. 18, 36); « O uomo, chi mi ha costituito giudice o spartitore fra di voi? » (Le. 12, 14). E, oltre a questi testi, c'è l'atteggiamento di Gesù e quello degli apostoli. Mettendo in luce *il vero rapporto religioso, che è interiore e spirituale,* essi hanno reso alle cose il loro carattere, e quindi il loro valore di *pure cose.* Mangiare o non mangiare è indifferente, dice san Paolo, e interessa il cristianesimo solo se ciò mette in causa il suo principio interiore di fedeltà e d'amore. Questo significa *rendere le cose a quell'ordine profano* in cui esse seguono delle leggi proprie. Cosi l'atteggiamento di Cristo e degli apostoli è consistito, al tempo stesso, in una rivendicazione della signoria universale del Cristo e in un rispetto assoluto dei due campi (religioso e profano) (cfr. l'episodio caratteristico di Mt. 17, 24 s.). È stato molto spesso sottolineato che proprio in ciò consisteva la grande novità del cristianesimo, il suo rapporto decisivo a un mondo che, o concepiva la religione come un campo di competenza della vita e delle autorità pubbliche (mondo pa-

[26] *La Chiesa e il mondo,* art. cit., p. 139, nota.

gano), oppure organizzava tutta la vita dal punto di vista e secondo le leggi del culto di Dio, senza lasciar niente alla sua profanità (giudaismo). È importante rimarcarlo: la regalità di Cristo resta, di diritto, universale, e molti dei lavori pubblicati a commento dell'enciclica *Quas primas* dell'I1 dicembre 1925 sul Cristo-Re, hanno ricordato che la sua autorità abbraccia le stesse realtà temporali. Sappiamo soltanto che egli non ha voluto esercitare tale autorità e che, *finché dura il tempo intermedio preparusiaco, egli lascia alle potenze temporali la sovranità nel loro campo:* cfr. Atti, 3, 21. Infatti, quali che siano i sogni d'ordine unitario perseguiti dai tempi di Costantino fino all'epoca moderna, e per quanto ci si sia richiamati in tal senso al tipo sacerdotale e regale di Melchisedech, sia a favore dei re, sia a favore del papa, bisogna pensare che Gesù *ha separato i due principati,* l'apostolico e il temporale, e che, liberando la Chiesa da ogni assoggettamento politico, s'è ugualmente astenuto dal dare alla sua Chiesa una qualsiasi autorità in materia temporale. Non è questo il luogo di affrontare specificamente tale problema e quello delle necessarie relazioni fra i *due campi* e le *due attività.* Lo faremo altrove in maniera completa, senza tuttavia evitare di accennarvi qua e là nel corso del saggio presente. È bene sottolineare che le due autorità che si esercitano rispettivamente nella Chiesa e nell'ordine temporale *derivano ambedue dalla regalità sovrana di Cristo* »[27].

Congar cosi prosegue: « Noi riteniamo dunque che la regalità di Cristo venga comunicata, prima del suo glorioso ritorno, *secondo due differenti linee,* che non si sovrappongono l'una all'altra: *come autorità spirituale* (che non vuol dire nebulosa o disincarnata) nella Chiesa, *come autorità temporale* in tutto ciò che interessa l'ordine di questo

[27] *Per una teologia del laicato,* pp. 109-110.

mondo. Schematicamente, questa maniera di considerare le cose, lungi dall'indebolire *l'indipendenza e la consistenza del temporale nel suo ordine proprio, le fonda.* Non è raro vedere certi cristiani più entusiasti che realisti, spesso appartenenti a sètte (quali la Torre di Guardia, alias Testimoni di Geova, alias Studenti della Bibbia...), trasporre pari pari nel campo delle cose temporali certi atteggiamenti o certe esigenze che son propri dell'ordine cristiano, delle Beatitudini, del comportamento nel Corpo mistico. Non era forse anche l'errore del tolstoismo, errore che viene ricommesso da certi partigiani della non violenza o dell'obiezione di coscienza assoluta? Non ci si rende abbastanza conto che, nel periodo preparusiaco, la regalità di Cristo è comunicata, e deve essere onorata, non solo in una Chiesa che è il suo corpo, ma in un mondo che ha le sue proprie esigenze. Nel corpo mistico *{in quanto tale)* non c'è più né uomo né donna, né greco né barbaro, né schiavo né libero; ma nell'ordine temporale, queste categorie esistono e devono essere rispettate per quel che sono. Cosi pure i mezzi violenti vi hanno il loro posto, come cento altre tecniche con le loro proprie esigenze. Che tale dualità di ordini ponga molti problemi, comporti molte sofferenze, ciò fa parte della condizione crocifiggente e delle molteplici tensioni proprie del regime che precede l'instaurazione del Regno. In quest'ultimo soltanto, riflesso della regalità sacerdotale di Gesù Cristo, la giustizia e la misericordia si ricongiungono, la santità sarà rivestita di potenza e la potenza di santità: ancora una volta, il Regno è la riconciliazione in un unico ordine di tutto quel che noi sappiamo diviso e spesso opposto e contrastante »[2S].

[28] *Ibid.,* p. 112,

6. *Lo status rispettivo della Chiesa e del mondo.* — Da quanto abbiamo detto risultano le *competenze e finalità* della Chiesa e del mondo rispetto al Regno di Dio.

*Ognuno dei due ordini si riferisce al termine finale unico del Regno e lo prepara, ciascuno sul proprio piano e a proprio modo.* « Nel piano unitario di Dio, la Chiesa e il mondo sono *entrambi finalisticamente ordinati a questo Regno, ma per vie e a titoli differenti.* La Chiesa e il mondo hanno la stessa finalità, ma *soltanto la stessa finalità ultima.* Che abbiano la medesima finalità, è dovuto al piano unitario di Dio e al fatto che il cosmo intero è unito all'uomo in una comunanza di destino. Che abbiano soltanto la medesima finalità ultima, *evita una confusione* che non gioverebbe né alla Chiesa, la cui missione propria rischierebbe di confondersi con quella della Storia, né al mondo, il cui sviluppo proprio rischierebbe di esser misconosciuto e ostacolato (cfr. infra, critica della cristianità di tipo ierocratico). La Chiesa e il mondo (o la Storia, per adoperare il vocabolario suggestivo del P. Montuclard) hanno la stessa finalità ultima, *ma non hanno la stessa finalità immediata, e quindi specificante.* Servono lo stesso fine *con mezzi e su piani diversi,* in cui ciascuno conserva la sua natura e il suo statuto specifici. Si tratta ora di precisare tale statuto proprio di ciascuno »[29].

a) Per quanto riguarda *il rapporto tra il mondo e il Regno escatologico,* Congar, nell'epoca in cui scrisse *Per una teologia del laicato,* rimase un po' nel generico, pur affrontando apertamente il problema. Bisogna anche confessare che su questo difficile argomento egli non ha dato dei contributi ulteriori di approfondimento: si è infatti fermato

» *Ibid.,* p. 126.

sempre nell'evidenziare un complesso di istanze da rispettare.

D'altra parte anche la GS pone apertamente il problema al centro del suo discorso nel cap. Ili della prima parte; afferma decisamente l'esigenza di riconoscere il valore delle realtà terrene in se stesse e nel piano della salvezza; ma evita di prendere posizione sui punti più scottanti e discussi della problematica (GS 33-39).

Si noti che affermare il valore delle realtà terrene e della costruzione del mondo è fondamentale per stabilire quale rapporto intercorra tra il cristianesimo e la storia della civiltà umana, tra la Chiesa e il mondo: opposizione? separazione? distinzione? animazione vitale cristiana del mondo nella sua autonomia profana?

Congar ha rifiutato la tesi della *discontinuità totale* dei protestanti come Barth, per il quale la distinzione tra questo mondo e il Regno giunge fino all'opposizione e alla rottura, per cui il tempo del mondo non ha altra funzione che quella di servire alla predicazione e all'annuncio della fede. Congar non condivide nemmeno la posizione cattolica *dualistico-escatologica* di Bouyer, che ritiene il lavoro nel mondo come estraneo alla preparazione e alla maturazione del Regno: l'eternità non sarebbe affatto il frutto di cui il tempo presente sarebbe il fiore. Di fronte alla tesi *ottimista e incarnazionista* di Teilhard de Chardin e, in forme più moderate, di Montuclard e di Thils, Congar fa alcune riserve, orientandosi verso una *soluzione intermedia*[x]*:* tra l'opera umana e cosmica di questo mondo e il Regno c'è *un legame e una certa continuità;* proprio questo mondo sarà il soggetto della restaurazione finale, cosi come è avvenuto proprio del Corpo di Cristo, nato da Maria, che è risuscitato[31].

[30] Cfr. *ibid.,* pp. 113 ss.
[31] Cfr. *ibid.,* p. 118.

Del resto, osserva Congar, le energie del Regno sono già operanti fin da quaggiù. C'è cosi un rapporto tra il mondo e il Regno di Dio, che apporterà alle cose l'integrità e la riconciliazione a cui si sforzano di giungere. In questo modo Congar tenta di conciliare l'esigenza di trascendenza e di gratuità del Regno rispetto al mondo, con l'esigenza di stabilire una continuità e una incarnazione, per superare posizioni di separazione dualistica, di discontinuità totale, di opposizione radicale.

Il mondo e la storia si sforzano di conquistare uno stato di integrità e di riconciliazione, e quindi tendono con i loro sforzi verso il Regno. Ma questo sforzo è indebolito da tre grandi deficienze: questo sforzo infatti è *ambivalente e ambiguo;* ignora che la sapienza di Dio è la sapienza della croce; non può realizzare la sua aspirazione, il cui compimento deve essere dato dall'alto[32]. Tuttavia questo dono avrà una certa continuità con lo sforzo; non sarà soltanto la continuità che può avere lo schizzo con l'opera d'arte, ma quella di una preparazione al dono dell'alto, senza la quale il mondo non prenderebbe — nei confronti del dono stesso — le sue dimensioni di soggetto ricevente. Congar ritiene perciò di poter concludere che:

« 1. È ontologicamente questo mondo che, trasformato, rinnovato, passerà nel Regno; l'immagine che la posizione dualistica sembra esprimere si manifesta dunque erronea: la salvezza finale avverrà grazie a un salvataggio miracoloso della nostra imbarcazione terrestre, piuttosto che grazie al trasferimento degli scampati su un'altra barca creata interamente da Dio. 2. La potenza di rinnovamento che agirà, in maniera sovrana, è già all'opera in maniera passeggera, precaria, parziale, e il più spesso ancora segreta, nel nostro mondo. Ammetteremo dunque che ci sarebbe

32 Cfr. *ibid.*, pp. 130 ss.

una trasformazione progressiva del mondo nel senso di una liberazione e di una spiritualizzazione, che anticiperebbero o inizierebbero l'opera dello spirito? Ci richiameremo in tal senso a certe parabole evangeliche nelle quali il Regno è, incontestabilmente, presentato sotto un aspetto attuale e dinamico? Non oseremmo farlo e se più innanzi parliamo di maturazione, non è esattamente in questo senso. Ci sembra che le parabole in questione (il fermento nella pasta, il grano di senape) siano parabole del Regno in quanto comincia *nella Chiesa,* o equivalentemente, delle parabole della fede, che implicano uno sviluppo nel mondo, ma non si riferiscono a uno sviluppo del mondo, né a un aspetto cosmico dell'opera spirituale di Cristo. In generale, quel che esiste molto realmente, nel nostro mondo, di trasformazioni o di anticipazioni della restaurazione finale, ci pare troppo legato alla vita delle persone per potersi molto socializzare, per potersi capitalizzare in qualche maniera obiettivamente, indipendentemente dalle operazioni strettamente spirituali della Chiesa (le *sanctà),* e pure indipendentemente dalla santità dei santi (i *sancii):* un punto sul quale J. Maritain ha tanto felicemente insistito nella sua nozione di un *Umanesimo integrale.* Non si potrebbe qui applicare l'idea dei teologi scolastici? Mentre la corruzione si è trasmessa dalla natura alle persone, la restaurazione in seno all'economia cristiana va dalla persona alla natura, dall'uomo spirituale al suo ambiente e alle istituzioni »[33]. Confrontando la posizione cristiana con la visione marxista, Congar dice: « Secondo la visione cristiana, il termine d'integrità e di vita riconciliata al di là delle opposizioni, termine che corrisponde all'aspetto cosmico del Regno, non può essere raggiunto per mezzo delle sole forze naturali che compongono il mondo. È, infatti, il frutto di un ordine e

« *Ibid.,* pp. 123-124.

l'ordine proviene sempre dall'alto, da un principio al quale si riferiscono gli elementi. Non c'è ordine completo del mondo se non c'è ordine *dell'uomo* stesso, e quest'ultimo ordine può realizzarsi solo attraverso un riferimento a Dio, che Dio solo può procurare come un dono della sua grazia. La natura dell'uomo è tale, e quella del cosmo, in quanto include l'uomo, è tale, da non poter adempiere al suo programma *integrale* senza un'assunzione "del tutto gratuita" dell'opera da parte di Dio: infatti gli esseri naturali hanno si in se stessi le energie delle loro operazioni specifiche corrispondenti alla loro definizione pura e semplice, ma ricevono da quel che si trova più in alto di loro e al quale sono ordinati, ciò in cui si realizza la loro integrità: tale "più alto" rappresenta quel che si chiama, nella teologia cattolica, sia il preternaturale, sia il soprannaturale propriamente detto »[M].

b) Per quanto riguarda il *rapporto tra la Chiesa ed il Regno* Congar dice che lo statuto specifico della Chiesa « è dovuto al fatto che essa ha già in sé, e come ciò che la fa Chiesa, le cause proprie e decisive del rinnovamento di cui il Regno sarà la consumazione: il potere regale, sacerdotale e profetico di Cristo, e lo Spirito Santo. Cosi la Chiesa coopera in maniera diretta alla costituzione del Regno, attraverso l'esercizio delle virtù che sono in essa specifiche e come costitutive della sua realtà di Chiesa. Riteniamo di poter discernere tre elementi principali in tale cooperazione: la preghiera, la partecipazione alle funzioni messianiche, la presenza attiva dello Spirito Santo e dei suoi doni »[35].

Secondo Congar « sembra che si possano distinguere *tre gradi o tre zone nell'esercizio da parte della Chiesa dei*

M *Ibid.,* p. 134.
ss *ibid.,* p. 126.

*suoi poteri* di sacerdozio, magistero e giurisdizione, e che si possa distinguerli secondo un'influenza decrescente, in rapporto al fatto che la Chiesa agisce, in un dato campo, dapprima con la pienezza dei suoi tre poteri, poi solo con due, infine con uno solo »[36]. I *tre poteri* si esercitano in pienezza sui battezzati professanti la fede nella sua integrità. *Due poteri,* il magistero e il sacerdozio, nella misura in cui essi non suppongono un'autorità di giurisdizione, si.esercitano su quelli che appartengono « in voto » alla Chiesa. « Laddove c'è una certa obbedienza della fede, sia attraverso un orientamento verso la Chiesa (il *voto* dei teologi), sia attraverso una qualche accettazione della sua influenza, la Chiesa *agisce* (oltre che, sempre, per mezzo della preghiera), *su uomini e cose che non le sono espressamente sottomessi:* gli uomini, perché non hanno ricevuto il battesimo o, dopo averlo ricevuto, hanno aderito a comunioni dissidenti o hanno cessato di aderire al cristianesimo; le cose, perché la Chiesa non ha ricevuto la regalità cosmica e temporale di Cristo e perché le cose in quanto tali non le sono sottomesse. La Chiesa non agisce dunque in tal caso attraverso la sua giurisdizione e neppure può esercitare le attività del suo sacerdozio e del suo magistero che suppongono l'autorità di giurisdizione. Essa si sforza, invece, al massimo, d'agire per mezzo del suo sacerdozio che, sempre, offre, santifica, intercede, benedice, suscita e nutre mille opere di misericordia; e per mezzo del suo magistero che illumina, propone, avverte, testimonia... Quando si osserva la Chiesa vivere, ci si accorge che essa cerca ardentemente di estendere *questo campo d'influenza;* essa se ne preoccupa concretamente, pastoralmente, altrettanto quanto si preoccupa del primo campo, quello del suo pieno esercizio. Non tanto per gusto dell'influenza (sebbene questo peccato possa

Ibid., p. 128.

sa talvolta introdursi), ma per la logica profonda della sua missione, di quel che essa è e porta in sé. La Chiesa, in quanto preparazione diretta del Regno, in possesso dell'energia dello Spirito Santo, *non può non cercare di trasformare al massimo il mondo.* Essa tenta necessariamente di ridurre per quanto possibile il male del mondo, di restaurarlo nell'ordine, di fare agire in lui quella virtù risanante, elevante, trasformante, dei doni della grazia, di cui abbiamo parlato sopra. C'è in questo, da parte sua, almeno nelle forme minori del suo sacerdozio e del suo profetismo, l'esercizio di una forma di regalità, *non d'autorità e di potere — essa non ne ha — ma d'influenza e di servizio,* che corrisponde alla sua autentica situazione in rapporto al mondo. Si può infatti dire che la Chiesa *è responsabile del mondo senza aver propriamente su di esso autorità.* Affermando ciò, abbiamo già cominciato a toccare il campo in cui la Chiesa non è conosciuta e dove non si attende niente da lei. La Chiesa è responsabile anche di tale campo, di una responsabilità essenzialmente apostolica. Perciò, se essa vi agisce secondo la sua grazia sacerdotale in senso lato, cioè attraverso una preghiera e una intercessione alla quale niente sfugga — "misericordia verso Caterina, misericordia verso la Chiesa, misericordia verso il mondo": tale era il triplice oggetto delle suppliche di Caterina da Siena —, è propriamente attraverso *la sua testimonianza e la sua predicazione apostolica* che la Chiesa vi agisce, cioè secondo la forma apostolica o missionaria del suo magistero. Cosi infatti la Chiesa obbedisce all'ordine del Suo Signore: "Andate, fate miei discepoli tutti i popoli..." (Mt. 28, 19), "predicate il Vangelo a tutte le creature" (Me. 16, 15). Quest'ultimo testo sembra suggerire che una tale attività sacra abbia un certo valore cosmico, cosi come sembrano suggerirlo i fatti analoghi a quello di san Francesco che predica ai

pesci e agli uccelli... Tuttavia, è propriamente negli uomini che la predicazione apostolica cerca, con la paraclesi dello Spirito Santo, di far sorgere la fede »[37].

## III. *La missione della Chiesa come evangelizzazione e animazione della civiltà - Competenze del sacerdozio e del laicato*

1. *La Chiesa è distinta dal mondo, ma è nel mondo e per il mondo.* — Congar, quando affronta il problema della missione della Chiesa, *nell'epoca preconciliare,* parte sempre dalla natura della Chiesa nella *sua dimensione trascendente.* Nel fare ciò Congar è preoccupato del pericolo di ridurre la missione della Chiesa all'animazione cristiana del mondo. Qui riemerge un'eccessiva insistenza di Congar nel concepire la Chiesa come « *istituzione di salvezza esistente in sé », come « ordine di santità a parte »,* quasi come una realtà metastorica[38].

*Durante l'epoca conciliare* tuttavia Congar ha modificato un po' questa prospettiva e ha insistito su una Chiesa che, pur nella sua trascendenza, è *nella storia e « nel mondo, solidale con esso »*[39]. Senza cadere nella identificazione, Congar è portato dal Concilio a scoprire gli aspetti esistenziali di unità tra Chiesa e mondo, di solidarietà, di immanenza sul piano esistenziale-storico, pur rimanendo la distinzione sul piano delle essenze e la trascendenza della Chiesa sulla sua genesi, nei contenuti della sua vita, nel suo fine[40]. Possiamo quindi dire che la tesi della dualità Chiesa-

[37] *Ibid.,* pp. 128-129.
[38] Cfr. *Sacerdozio e laicato,* pp. 238-239; 283.
[39] *La Chiesa e il mondo, op. cit.,* p. 140; cfr. *Le ròle de l'Église dans le monde de ce temps, op. cit.,* II, pp. 305 ss.
[40] Cfr. *ibid.,* pp. 145-147.

mondo ha subito in Congar *una certa evoluzione* pur rimanendo un punto cardine della sua prospettiva.

*Nel 1957* Congar scriveva: « La Chiesa è ben più che l'animazione spirituale del mondo, o il senso interno della storia, anche se orientata verso Dio. Essa entra si nella storia, e per orientarla verso Dio, per quanto è possibile nella "carne"; ma non si riduce a questo, non si identifica col frutto che deve portare. Esiste in se stessa, come cosa che non viene né dal mondo né dalla storia, cioè come istituzione di salvezza liberamente fondata da Dio, come ordine di santità a parte. *La Chiesa esiste in sé,* per un atto originale, gratuito e positivo di Dio, irriducibile all'atto creatore o al governo generale che Dio fa del mondo. Esistendo in sé, essa tuttavia non esiste *per sé.* Non si identifica con la sua missione, ma ha una missione per il mondo. *Non è semplicemente l'animazione del mondo* verso il suo fine divino, ma deve assicurare tale animazione. La Chiesa, come Gesù Cristo, è un dono che Dio fa al mondo per ricondurre a Lui il mondo. Perciò esistono, fra la Chiesa e il mondo, rapporti ben diversi da quelli che un gioiello per esempio può avere con lo scrigno che lo contiene, o da quelli che un prigioniero può avere con i muri della sua cella. La Chiesa e il mondo sono due entità differenti, ma unite dalla *comunanza del fine:* con solo questa differenza che Dio è fine *ultimo* del mondo, mentre è fine *specifico e proprio* della Chiesa. Questa è *specificata intrinsecamente* dalla salvezza, cioè dalla comunione soprannaturale con Dio e tutti insieme in Dio (sant'Agostino: *Societas fruendi Deo et invicem in Deo).* Il mondo è *specificato intrinsecamente* da un insieme di beni temporali — la civiltà, contenuto reale della storia —, ma è ordinato teleologicamente alla salvezza e la Chiesa ha, in lui e per lui, missione di procurare quest'ordine a Dio, nel quale consiste la salvezza. Tutto

ciò crea una certa tensione nel cuore stesso del pensiero cristiano. Esistenza della Chiesa in sé, esistenza della Chiesa nel e per il mondo; ordine di santità a parte, missione di dimensione cosmica: tali sono i poli fra cui si stabilisce la tensione. Come sempre in simili casi, esiste la possibilità, o se si vuole, la tentazione di polarizzare il proprio pensiero soltanto su uno dei poli e cosi, sopprimendo la tensione, di operare una semplificazione che potrebbe sembrare un tradimento. Si potrebbe, infatti, non considerare la Chiesa se non nell'esistenza che ha in sé, come ordine di santità a parte, dominio particolare di purezza, e non preoccuparsi affatto della missione che essa ha nel e per il mondo. Ci si potrebbe interessare al mondo e al movimento della storia, al punto di non considerare la Chiesa che sotto l'aspetto in cui si trova in esso impegnata, che nella linea di un impegno massimo, e di dimenticare praticamente, se non teoricamente, che prima di avere una missione per il mondo, essa esiste in sé, nel suo ordine di santità divinamente costituita »[41].

2. *La missione della Chiesa nel e per il mondo consiste in due compiti:* « 1) convertire gli uomini, farne dei discepoli (Mt. 28, 19): quindi, *evangelizzazione;* 2) orientare il mondo verso Dio e ordinarlo, per quanto è possibile, secondo Dio: quindi, *azione sul piano temporale o sull'incivilimento.* Questo viene in secondo luogo rispetto a quello. Infatti la teologia classica parla di *missione seconda* della Chiesa quando si tratta di questa *influenza che deve e vuole avere nell'opera umana di incivilimento.* Tale influenza è necessaria e lo è a più titoli, tutti fondati nel fatto dell'unità del soggetto umano e in quella del piano totale di Dio. *Da una parte,* infatti, l'influenza nell'incivilimento è

[41] *Sacerdozio e laicato*, pp. 282-284.

una conseguenza necessaria dell'azione salvifica della Chiesa nell'uomo, è un'esigenza della fede e dell'amore; un cristiano non può accettare forme qualsiasi di vita sociale e d'azione, egli vuol conformare il più possibile il mondo in cui vive alla volontà di Dio che è Amore, Giustizia, Fraternità, Comunione, Servizio. *D'altra parte,* l'esperienza lo dimostra quanto la ragione teologica, una certa qualità di umanità, è, salvo eccezioni, richiesta per divenire veramente cristiani. Perciò nelle Missioni, la Chiesa si è continuamente preoccupata di risollevare la condizione della donna e del fanciullo, di insegnare a lavorare, di istruire, educare e curare, conducendo questa azione simultaneamente a quella primaria, dell'evangelizzazione; di modo che la sua opera d'incivilimento appartenesse, allo stesso tempo, ai frutti magnifici e ai "preamboli" dell'apostolato, ai segni e alle condizioni dell'avvicinarsi del Regno. Convertendo gli uomini alla fede e battezzandoli, secondo la missione ricevuta dal suo Signore, la Chiesa si pone e si attua come ordine a parte di salvezza e di santità nel mondo. Agendo nel campo dell'incivilimento, cioè, anche nel piano temporale e nella storia, essa attua la sua missione di essere l'anima della società umana. Essa attua un inizio — limitato quaggiù all'ordine propriamente umano e che non raggiunge il campo propriamente cosmico se non in qualche segno e abbozzo — di quella *consecratio mundi* di cui parla il Martirologio di Natale e di cui il Santo Padre Pio XII dice, nel discorso del 5 ottobre 1957, che "essa è, nella sua essenza, l'opera degli stessi laici, di uomini che sono intimamente mescolati alla vita economica e sociale, partecipanti al governo e alle assemblee legislative" »[42].

« *Ibid.,* pp. 284-285.

3. *Competenze del sacerdozio e del laicato in ordine all'evangelizzazione e all'animazione cristiana della civiltà.* — « Non esiste che una *missione della Chiesa,* affidata a tutta l'ecclesia, fedeli e pastori, ad ognuno secondo quello che è il posto che occupa. Tale missione *comporta un oggetto primario,* far discepoli i popoli, *ed un oggetto secondario,* insegnar loro ad osservare i comandamenti di Cristo, non soltanto nella vita personale di ognuno, ma anche nella vita della società come tale, che deve cercare di ordinarsi secondo Dio e verso Dio. Il primo compito è di *evangelizzazione* e di pura testimonianza della fede e della carità di Cristo; esso mira a convertire gli uomini al Vangelo. Il secondo consiste *neWinfluenzare l'ordine temporale,* cioè tutta l'opera della città terrestre degli uomini, perché sia il meno sfavorevole possibile ed anzi il più favorevole, il più conforme possibile, all'ordine di Dio e alla vita cristiana. / *fedeli,* sul loro piano, hanno la responsabilità dell'evangelizzazione e della testimonianza. La esercitano non meno efficacemente dei *sacerdoti.* Ma, a rigore, il clero, comprendente anche le religiose, potrebbe bastare ad esercitare questo compito se non integralmente, almeno per quanto riguarda l'essenziale. *I sacerdoti,* per parte loro, hanno l'incarico di influenzare l'ordine temporale. Essi esercitano tale compito come si conviene, proclamandone la necessità, proponendone una dottrina, formando delle coscienze e sostenendo spiritualmente gli uomini impegnati nell'opera temporale. Ma il clero, normalmente, non ha responsabilità formalmente temporali; non è nemmeno nella posizione di averne direttamente, tranne quelle che incombono a qualsiasi cittadino, anche il meno qualificato. Normalmente un religioso non può accettare un mandato politico, né esercitare un mestiere che conti nell'economia. Anche la specializzazione scientifica nel campo delle scienze e

delle tecniche profane non può essere per lui che un'eccezione, giustificata da considerazioni di bene comune (della Chiesa; più raramente della società). *Il sacerdozio* dunque non è dentro quell'ordine temporale che bisogna orientare secondo Dio e verso Dio. Chi potrà farlo, sul piano della azione effettiva, se non il *laico cristiano,* vero mediatore fra Dio e il mondo? Egli appartiene all'uno e all'altro universo. In lui e attraverso lui essi si toccano effettivamente. *In lui dunque e attraverso luì questa parte della missione della Chiesa viene effettivamente esercitata,* e in modo tale che senza di lui non lo sarebbe. È stato citato molte volte il discorso in cui Pio XII diceva che i laici non sono soltanto della Chiesa, ma che *sono la Chiesa* in quanto questa deve essere, in vista del Regno di Dio e per un'azione di influenza, l'anima della società umana »[43].

Nella « *avvertenza* » al volume *Sacerdozio e laicato* Congar fa un'importante precisazione: i suoi scritti « si dispongono attorno a due poli che corrispondono a una natura delle cose: sacerdozio e laicato, compiti di evangelizzazione e compiti di civilizzazione, intendo qui con questa espressione non già l'opera puramente temporale e storica in quanto tale, ma *l'azione del cristiano in quanto cristiano, nel mondo o nella storia.* Non si pretende di attribuire *al solo sacerdozio* i compiti di evangelizzazione, né di *riservare ai laici* l'azione o l'influenza cristiana neh' "elaborazione della civiltà". *Ciascuno dei due ordini della Chiesa ha il suo compito in entrambi i campi,* fra i quali, del resto, esistono numerosi rapporti. Tuttavia, *il prete del ministero gerarchico è più immediatamente votato ai compiti di evangelizzazione, mentre il laico esercita, nell'ordine temporale,* una missione che egli solo può assumersi totalmente in mo-

« *Ibid.*, pp. 238-239.

do effettivo »[44]. Il ridimensionamento della distinzione delle competenze tra sacerdozio e laicato verrà ripreso da Congar nell'epoca post-conciliare, pur riconfermandone il valore sostanziale.

Ricordiamo che la missione della Chiesa come evangelizzazione e animazione della civiltà è diventata affermazione *abituale nella teologia e nella pastorale degli anni '50-60*[45]. Spesso si richiama l'affermazione di Pio X: « restaurare omnia in Christo, non solum quod proprie ad divinam Ecclesiae missionem pertinet animas ad Deum ducendi, sed etiam quod ab eadem divina missione profluit, Christianam nempe civilitatem in omnibus et singulis elementis eam constituentibus »[46].

La distinzione tra evangelizzazione e civilizzazione è ritornata anche durante le *discussioni conciliari.* Suenens, per esempio, in un intervento nella prima discussione conciliare sulla GS (21 ottobre 1964), chiese che si precisasse meglio il rapporto tra civiltà e evangelizzazione, in quanto la Chiesa, come disse Pio X, *civilizza evangelizzando* e non viceversa: umanizzazione e evangelizzazione non devono essere separate ma nemmeno confuse[47]. Sia la problematica, sia la terminologia sono espressamente adottate dalla *Ap. Act.* (nn. 2, 5, 6, 7); *nella GS* tuttavia si preferisce una prospettiva fondante diversa, come diremo in seguito[4S].

Notiamo che anche nel Concilio si parla ripetutamente *dell'animazione cristiana delle realtà temporali:* « è com-

[44] *Ibid., Avvertenza.*
[45] Cfr., per esempio, *Civìlisation et Évangélìsation (Note doctrinale du Comité Théologique de Lyon),* Lyon 1957; G. Philips, *Laicato adulto,* tr. it., Roma 1965.
[46] *Certum Consilium,* AAS 37 (1904-1905), 748.
[47] Cfr. « *Ada Synodalia...* », voi. Ili, pars V, Typis Poliglottis Vaticanis 1975, pp. 270 ss.
[48] Cfr. M. D. Chenu, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo,* in *La Chiesa nel mondo d'oggi,* a cura di G. Barauna, pp. 331-350.

pito di tutta la Chiesa aiutare gli uomini affinché siano resi capaci di ben costruire tutto l'ordine temporale e di ordinarlo a Dio per mezzo di Cristo. È compito dei *pastori* enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo. *Ai laici* tocca assumere l'instaurazione dell'ordine temporale, come compito proprio e, in esso, guidati dalla luce del Vangelo e del pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operare direttamente in modo concreto » (AA 7; cfr.: AA 5; LG 31, 33, 35, 38; GS 42, 43). Un concetto analogo è espresso talvolta dal Concilio attribuendo ai laici la *consecratio mundi* (LG 34, 31) [49]. Notiamo tuttavia, come diremo in seguito, che *è diverso il quadro globale* in cui il discorso sull'animazione cristiana delle realtà temporali viene inserito nella *Apostolicam actuositatem* e nella *Gaudium et spes.*

Nei suoi scritti relativi ai documenti del Vaticano II Congar rimane sostanzialmente fedele alla dualità Chiesa-mondo e alla duplice missione della Chiesa come evangelizzazione e civilizzazione; tuttavia alla sua terminologia tradizionale sostituisce quella preferita dalla GS: servizio del mondo e dell'uomo[50].

Terminiamo ricordando un'altra precisazione cara a Congar: *ai laici in quanto membri della città terrena spetta la costruzione del mondo,* l'opera della civilizzazione in se stessa, nel pieno rispetto dell'autonomia propria della società temporale, collaborando con tutti gli altri uomini, credenti e non credenti. Invece ai « *Movimenti di aposto-*

[49] Cfr. M. D. Chenu, / *laici e la « consecratio mundi »,* in *La Chiesa del Vaticano II,* a cura di G. Barauna, pp. 978 ss.

[50] Cfr. Y. Congar, *Le róle de l'Église dans le monde de ce temps,* l.re partie, eh. IV, in *L'Église dans le monde de ce temps,* II, pp. 305 ss.; Id., *Église et monde dans les perspectives de Vatican II, ibid.,* Ili, pp. 15 ss.

*lato dei laici » (come l'Azione cattolica), in quanto tali,* secondo Congar, spetta la stessa missione della Chiesa e dei sacerdoti: evangelizzare e animare cristianamente il temporale; quindi a questi movimenti non spetta direttamente la costruzione del mondo e della civiltà, in quanto essi si costituiscono con una specifica dimensione ecclesiale. In questo campo Congar riflette un'impostazione abbastanza comune negli anni '60[51].

4. *Sviluppi nel Concilio e nel post-Concilio.* — Nel Concilio Vaticano II, il *Decreto sull'Apostolato dei laici* si fonda su una prospettiva simile a quella di Congar, inserendo il discorso sull'apostolato dei laici nell'ambito della duplice dimensione della missione della Chiesa, come evangelizzazione e come animazione cristiana dell'ordine temporale (cfr. *Ap. Act.*, 2). Il cap. II del decreto si sviluppa più specificamente secondo questa prospettiva. « L'opera della redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui la missione della Chiesa non è soltanto *portare il messaggio di Cristo e la sua grazia* agli uomini, ma anche *animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico.* I laici dunque, svolgendo la missione della Chiesa, esercitano il loro apostolato nella Chiesa e nel mondo, nell'ordine spirituale e in quello temporale: questi ordini, sebbene siano distinti, tuttavia nell'unico disegno divino sono cosi legati, che Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una creazione novella, in modo iniziale sulla terra, in modo perfetto alla fine del tempo. Nell'uno e nell'altro ordine il laico, che è simultaneamente fedele e cittadino, deve continuamente farsi guidare dalla sua unica coscienza cristia-

[51] Cfr. le opere citate sopra di Maritain, Philips, Chavasse.

na » *{Ap. Act.,* 5). I numeri 6 e 7 del decreto sviluppano rispettivamente le due dimensioni della missione della Chiesa in quanto realizzate per opera dei laici. Il n. 6 parla dell'*apostolato di evangelizzazione e di santificazione:* « La missione della Chiesa ha come scopo la salvezza degli uomini che si raggiunge con la fede in Cristo e la sua grazia. Perciò l'apostolato della Chiesa e di tutti i suoi membri è diretto prima di tutto a manifestare al mondo il messaggio di Cristo con la parola e i fatti e a comunicare la sua grazia. Ciò si effettua soprattutto con il ministero della parola e dei sacramenti, affidato in modo speciale al clero, nel quale anche i laici hanno la loro parte molto importante da compiere "per essere anch'essi cooperatori della verità" (3 Gv. 8). Specialmente in questo ordine l'apostolato dei laici e il ministero pastorale si completano a vicenda » *{Ap. Act.,* 6). Il n. 7 parla *dell'animazione cristiana dell'ordine temporale:* « È compito di tutta la Chiesa aiutare gli uomini affinché siano resi capaci di bene costruire l'ordine temporale e di ordinarlo a Dio per mezzo di Cristo. È compito dei pastori enunziare con chiarezza i principi e dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo. Ai laici tocca assumere la instaurazione dell'ordine temporale come compito proprio e, in esso, guidati dalla luce del Vangelo e dal pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operare direttamente e in modo concreto; come cittadini cooperare con gli altri cittadini secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità; cercare dappertutto e in ogni cosa la giustizia del Regno di Dio » *{Ap. Act.,* 7).

Congar invece ha notato con rincrescimento che nella *Gaudium et spes* non è stata inserita una trattazione diretta esplicita al duplice compito che comporta la missione della Chiesa. Secondo lui ciò sarebbe stato opportuno per avere

il quadro della missione totale della Chiesa, nel cui ambito collocare la trattazione dell'attività della Chiesa nel mondo, che è l'oggetto proprio della GS. Tuttavia Congar ritiene che la GS, anche se non afferma ciò in forma dottrinale tematizzata, lo fa egualmente nella sostanza, mostrando la Chiesa concretamente impegnata nel duplice compito[52]. Secondo noi però l'impostazione della GS, cosi procedendo, ridimensiona l'importanza della distinzione tra evangelizzazione e animazione cristiana del temporale e avvia verso una prospettiva più unitaria della missione della Chiesa. D'altra parte la GS separa la Chiesa dal mondo meno di quanto facesse Congar nell'epoca preconciliare; pur essendo distinta dal mondo, nella GS, la Chiesa è nel mondo, solidale con il mondo. Analogamente è estraneo alla GS parlare di « due » missioni della Chiesa, una ordinata al servizio diretto del piano della grazia, l'altra ordinata al servizio diretto del piano temporale: è invece un'unica missione che si pone a servizio della vocazione integrale dell'uomo[53]. Congar nei suoi primi scritti parlava della « duplice » missione della Chiesa; successivamente ha preferito parlare di « una » missione che si esplica in due attività in stretta relazione tra loro.

Oggi possiamo dire che *l'ecclesiologia preconciliare di Congar* è anch'essa ancora troppo « gerarchica » e troppo influenzata dalla « separazione » tra Chiesa e mondo, benché abbia fatto dei passi giganti per declericalizzare la Chiesa, per impostarla sulla prospettiva della « comunione » del « Popolo di Dio », per renderla presente nel mondo[54]. La stessa sua « *teologia del laicato* », cosi benemerita e genia-

[52] Cfr. Y. Congar, *Le róle de VÉglise dans le monde de ce temps, op. cit.*, II, pp. 306-307.
[53] Cfr. E. Schillebeeckx, *Chiesa e mondo, op. cit.*, pp. 242 ss.; *La Chiesa e l'umanità, ibid.*, pp. 270 ss.
[54] Cfr. P. Guilmot, *op. cit.*, pp. 199 ss.

le, risente di questa situazione e separa troppo il laicato dalla gerarchia, mentre lo pone spesso ancora in una prospettiva di apostolato non sufficientemente autonomo e responsabile rispetto alla gerarchia. Alcune di queste prospettive furono riviste da Congar stesso nel periodo conciliare [55]; altre sono state riviste anche *nell'epoca post-conciliare,* compreso il discorso sulle *competenze distinte del sacerdozio e del laicato* in ordine alla duplice dimensione della missione della Chiesa, con un notevole ridimensionamento del significato e della portata della distinzione delle competenze[56].

Dell'epoca pre-conciliare ci sembra doveroso ricordare ora anche la *discussione tra Congar e K. Rahner* intorno al problema dell'apostolato dei laici, negli anni 1954-60: ad essa parteciparono sia altri teologi, sia gli stessi movimenti di apostolato dei laici[57]. L'idea base di Rahner era che bisogna lasciare ai laici la loro autonomia all'interno della Chiesa affinché possano costituire un proprio « *apostolato di cattolici » che vivono nel mondo all'interno delle varie situazioni mondane;* anzi, secondo Rahner, i laici sono tali proprio in forza di questa autonomia e della loro non partecipazione all'« apostolato della gerarchia ». Se non si riconosce al laicato una propria missione apostolica nel mondo, autonoma rispetto alla gerarchia e responsabile in proprio, secondo Rahner, si cade in una specie di infantilismo prolungato, in cui il riferirsi continuo all'autorità sembra supporre che il laico non è capace di prendere da solo le

[55] Cfr. gli « *Addenda* » del 1964 in appendice al suo volume sulla teologia del laicato.

[56] Cfr. Y. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale,* pp. 11 ss.; Id., *Place et vision du laicat dans la formation des prêtres après le Condì Vatican II,* in « Seminarium », 1976, I, pp. 59-72.

[57] Cfr. K. Rahner, *L'apostolat des la'ics,* in « Nouv. Rev. Théol. », 78 (1956), pp. 3 ss.; P. Guilmot, *op. cit.,* pp. 254 ss.

decisioni che riguardano la sua vita cristiana e il suo apostolato. Rahner distingue quindi « *l'apostolato dei cattolici* » dall'apostolato dell'« *Azione cattolica* »: il primo è il vero apostolato dei laici, proprio e specifico dei laici in quanto non sganciati dal mondo e vitalmente inseriti nell'esperienza terrena, autonomo rispetto alla gerarchia; il secondo non è un vero apostolato dei laici, in quanto è una partecipazione all'apostolato della gerarchia. Rahner infatti distingue nettamente la gerarchia dal laicato, per cui è contraddittorio dire che i laici partecipano all'apostolato gerarchico: nel momento in cui si realizza stabilmente questa partecipazione si esce dallo stato laicale e si diventa chierici. L'Azione cattolica non è propriamente una forma di apostolato dei laici, ma è una forma di apostolato della gerarchia.

Il laico è « un membro del Corpo mistico che esercita la sua funzione ecclesiale *all'interno del mondo* in cui si trova »: la sua specificità è proprio questa: essere nel mondo e rimanere tale anche in quanto cristiano, *animando cosi dello spirito cristiano la situazione mondana in cui vive.* L'apostolato dei laici si basa non su un mandato della gerarchia, ma sul loro *essere cristiano,* cioè sul battesimo e la confermazione. Il laico cristiano testimonia la propria fede là dove vive e opera e cosi *rende presente vitalmente la Chiesa nel mondo e cristianizza il mondo.* Di questo compito apostolico i laici sono pienamente responsabili e possono rivendicare un'autonomia reale rispetto alla gerarchia.

Questa posizione di Rahner è stata positiva per quanto riguarda il riconoscimento più esplicito dell'inserimento dei laici nel mondo, della specificità propria del loro apostolato, dell'esigenza di autonomia rispetto alla gerarchia, del fondamento del loro apostolato nel loro essere cristiano, del posto proprio che hanno nel seno della Chiesa, del com-

pito specifico che hanno di rendere presente la Chiesa vitalmente nel mondo. Tuttavia la prospettiva di Rahner è stata contestata per aver estremizzato la separazione tra sacerdozio gerarchico e laicato, fino a configurare quasi « due apostolati » nel seno della Chiesa, quello della gerarchia e quello del laicato. Cosi pure molti hanno rimproverato a Rahner di aver troppo separato il sacerdozio gerarchico dal mondo, fino a fare di questo sganciamento dal mondo una sua nota specifica[58]. Inoltre l'idea di Rahner che l'Azione cattolica non sia un apostolato dei laici non è stata condivisa da molti.

## IV. *Azione della Chiesa come potere e come influenza - Riserve sul modello della distinzione dei piani*

1. Già nell'epoca conciliare, ma soprattutto in seguito, Congar ha maturato un'altra distinzione nell'illustrare il modello del rapporto Chiesa-mondo. Questa distinzione era in qualche modo presente nella sua ecclesiologia precedente, ma non come punto centrale e esplicitato in modo adeguato. L'esigenza di porre questa nuova prospettiva al centro del suo modello gli deriva dal *nuovo approccio del temporale* introdotto dal Concilio, superando per molti aspetti l'impostazione classica imperniata sul problema del rapporto tra la Chiesa e lo Stato[59].

Congar distingue tra *uno spazio in cui la Chiesa, come gerarchia, può agire con potere giurisdizionale, e uno spazio*

[58] Cfr. G. Philips, *Cristianesimo adulto*, tr. it., Milano 1963.
[59] Cfr. P. G. Martelet, *La Chiesa e il temporale. Verso una nuova concezione*, in *La Chiesa del Vaticano II*, a cura di G. Barauna, pp. 541 ss.; Y. Congar, *Eglise et monde dans la perspective de Vatican II*, *op. cit.*, pp. 30 ss.

*in cui i membri del popolo di Dio peregrinante nello stesso itinerario degli uomini agiscono non con potere, ma con l'influenza in quanto cristiani:* questo secondo modo di presenza della Chiesa è proprio dei laici, senza che i chierici ne siano esclusi, se vogliono anch'essi impegnarsi come laici.

Ecco la sintesi che Congar stesso fa del suo pensiero. Nell'impostazione classica del rapporto tra la Chiesa e il piano temporale « l'essenziale era di assicurare la subordinazione dei fini *attraverso la subordinazione delle autorità,* fondando cosi la superiorità del sacerdozio e dunque, nonostante tutto, un rimando del temporale *alla Chiesa.* Il Concilio non ha ripreso questi sviluppi. Il temporale, che considera sotto il nome di "mondo", è la totalità dinamica dell'opera umana, che si esercita nel e sul cosmo: implica dunque la ricerca scientifica e tecnica, la cultura, le imprese di giustizia sociale e di sviluppo... Il riferimento spirituale di tutto ciò è colto, non nella subordinazione del potere politico al potere sacerdotale, ma nel rapporto escatologico. Certo, il "magistero" pastorale ha competenza per dire una parola a questo riguardo, trattandosi dell'uomo e del senso del suo destino. Ma, in definitiva, sono i cristiani che operano, mediando, con la loro fede e coscienza personale, le indicazioni molto generali del magistero pastorale. È sempre il cristiano che agisce, ma non più nell'ambito proprio alla Chiesa, della fede e dei sacramenti, bensì nell'ambito secolare, dove ciascuno può (deve) prendere iniziative e impegni secondo il giudizio che in coscienza dà personalmente delle cose. Sarà sufficiente allora dire, come ha fatto J. Maritain, seguito poi dal cardinal Journet, che il fedele "è cristiano", ma non agisce "in quanto cristiano"? Questa distinzione non manca d'interesse, ma sembra inadeguata, poiché, in numerosi casi, *il fedele agirà proprio in quanto cristiano, solo o in gruppo, senza pertanto impegnare la*

*Chiesa* come persona morale e come istituzione pubblica. Noi proporremmo piuttosto una distinzione *ecclesiologica.* Non la faremo *tra due ambiti* nel senso oggettivo di questa parola, come tra spirituale e temporale, ma *tra due modi d'azione o d'impegno.* Si possono infatti impegnare nell'azione semplicemente le energie della fede e della carità, i doni spirituali (carismi) personali. Si tratta insomma del piano "Popolo di Dio", comunità dei fedeli, in cui i ministri gerarchici hanno ugualmente parte come cristiani. A questo livello, i battezzati non solo "sono cristiani", ma anche agiscono in quanto cristiani; individualmente o in gruppo con altri. L'autorità pastorale interviene qui solo come testimone e garante della ortodossia comune. Il sacerdozio gerarchico, depositario dell'autorità di giurisdizione e del potere sacramentale, non si impegna qui come tale. Esiste dunque un ambito, o meglio uno spazio d'azione, dove i cristiani sono tenuti ad agire in quanto cristiani, ma dove la Chiesa non impegna i poteri che la definiscono come società di diritto divino positivo e di cui il sacerdozio gerarchico è il "soggetto": potere sacramentale e di giurisdizione. Questo spazio, dove la Chiesa agisce non con *potere* ma con *influenza,* è proprio dei membri laici del Popolo di Dio, senza che i chierici ne siano esclusi, se vogliono anch'essi impegnarsi come i laici. La gerarchia pastorale agisce come tale per mezzo del magistero profetico, e, naturalmente, attraverso l'influenza spirituale della preghiera e della carità »[60].

*2.* Oggi la maggior parte della teologia si muove ancora nell'ambito del modello della distinzione dei piani tra Chiesa e mondo e della duplice dimensione della missione della Chiesa: evangelizzazione e animazione del temporale. So-

[60] Y. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale,* pp. 26-27.

stanzialmente questa è ancora la linea su cui si muove quasi sempre il Magistero, sulla scia del Vaticano II che, pur con diverse sfumature, si basa su questo modello (esplicitamente nel decreto sull'Apostolato dei laici; con una maggiore elasticità nella GS). Tuttavia alcuni documenti recenti del Magistero non pongono più la « distinzione dei piani » come prospettiva primaria del loro discorso (cfr. i Sinodi dei Vescovi del 1971 e 1974).

Nell'epoca post-conciliare questo modello è stato apertamente contestato dalla « *teologia della liberazione* »[61], che ha esplicitamente proposto un *modello alternativo* di rapporto Chiesa-mondo. Esso si basa sul superamento della distinzione tra piano spirituale e piano temporale, tra soprannaturale e naturale, tra evangelizzazione e civilizzazione. Esso tende perciò a *inglobare nell'ambito della missione della Chiesa l'impegno sociale e politico* per la costruzione di una società terrena giusta e umana, rivendicando che la salvezza cristiana *implica anche una essenziale dimensione intramondana,* a livello di strutture umane economico-sociali-politiche, pur non esaurendosi in questa dimensione intramondana, ma trascendendola verso l'escatologia.

La contestazione del modello della distinzione dei piani oggi è propria anche di *alcuni movimenti e gruppi ecclesiali,* che rivendicano come loro competenza anche un impegno intramondano, a livello culturale, sociale e politico. Nel giustificare tale impegno, e nell'articolarne i contenuti e le forme, questi gruppi ecclesiali poi si differenziano tra loro anche profondamente.

Del modello proposto dalla teologia della liberazione e dei progetti elaborati da questi gruppi ecclesiali riparleremo esplicitamente altrove. Ora ricordiamo che una certa critica del modello della distinzione dei piani è apparsa an-

[61] Cfr. G. Gutierrez, *op. cit.,* pp. 67 ss.

che indipendentemente dalla teologia della liberazione e da questi gruppi ecclesiali recenti[62]. Si è contestata cioè la *eccessiva distinzione* tra Chiesa e mondo, tra sacerdozio e laicato, tra evangelizzazione e civilizzazione e si è constatata la difficoltà concreta che le organizzazioni di apostolato laico avessero per missione l'evangelizzazione e l'animazione del temporale, senza impegnarsi direttamente su quest'ultimo terreno.

Spesso infatti la vita di queste organizzazioni *debordò da tale schema* concettuale, considerato troppo stretto e asettico[63]. « I movimenti, soprattutto giovanili, si sentivano chiamati a prendere posizioni sempre più chiare e impegnative, ad assumere, cioè, più profondamente, i problemi dell'ambiente nel quale si supponeva che assicurassero "una presenza di Chiesa". Da principio si pensò che tale situazione derivasse da una preoccupazione pedagogica: i movimenti di giovani non potevano separare la formazione religiosa da quella politica. Il problema era, tuttavia, molto più serio. Ciò che era in crisi, era la stessa concezione di queste organizzazioni: se esse *prendevano posizione sul piano temporale,* la Chiesa (in particolare i vescovi) rimaneva impegnata in un campo che era considerato di non sua competenza; e ciò appariva inaccettabile. Ma, simultaneamente, la dinamica stessa di un movimento ai cui membri la situazione chiedeva impegni sempre più precisi, portava necessariamente ad una radicalizzazione politica, incompatibile con una posizione ufficiale in una Chiesa che postulava una

[62] Cfr. A. Manaranche, *Foi d'aujourd'hui et distinction d'hier,* in « Projet », 1967, pp. 641 ss.

[63] Cfr. Acjf, *Signification d'une crise. Analyse et documents,* Paris 1964; J. Comblin, *Echec de l'Action Catholique?,* Paris 1961; J. A. Diaz, *La crisìs permanenta de la Acion Catolica,* Barcelona 1966.

certa asepsi in materia temporale. Le frizioni, anche le rotture, diventavano, di conseguenza, inevitabili »[M].

Alcuni hanno l'impressione che i movimenti apostolici laici, nella forma in cui sono concepiti con lo schema della distinzione di piani, abbiano esaurito le loro possibilità.

A noi sembra che bisogna porsi dal *punto di vista fondante della missione unitaria della Chiesa rispetto alla realizzazione della salvezza dell'uomo integralmente intesa,* secondo la prospettiva fondante adottata dalla GS, come diremo in seguito. In questa prospettiva *la Chiesa tutta, nella sua unità di sacerdozio e laicato,* è il « Sacramento della Salvezza o Liberazione integrale dell'uomo ». *Le distinzioni* tra spirituale e temporale, tra Chiesa e mondo, tra evangelizzazione e civilizzazione, tra competenze del sacerdozio e del laicato, sono legittime, ma solo in quanto riemergono dal seno di quella prospettiva fondante[65].

[64] G. Gutierrez, *op. cit.,* p. 68.

[65] Questa prospettiva è stata adottata anche da Congar nel suo recente volume: *Un peuple messianique. L'Église, sacrament du salut. Salut et lìberation,* Paris 1975; cfr. M. D. Chenu, art. cit., in *La Chiesa nel mondo d'oggi,* a cura di G. Barauna.

## Capitolo IV

# LA « GAUDIUM ET SPES »: GENESI, SIGNIFICATO E APERTURE POST-CONCILIARI

### I. *Gli antecedenti della GS* [1]

1. Si può dire che la problematica su « La Chiesa nel mondo contemporaneo », quale è posta nella GS, incominci a delinearsi con il sorgere del mondo moderno, cioè con la nascita dello spirito laico e del processo di secolarizzazione

[1] Dei molti commenti e introduzioni alla GS ricordiamo: l'introduzione e il commento pubblicati nel *Lexikon fiir Theologie und Kirche - Dos Zweite Vatikanische Ronzii,* III, Freiburg im Brisgau 1968, con la collaborazione di Moeller, Ratzinger, Semmelroth, Auer, Congar, ecc.; *L'Église dans le monde de ce temps - La Constitution pastorale* « *Gaudium et spes* », Ouvrage collectif publié sous la direction de Y. Congar et M. Peuchmaurd, 3 voli., Paris 1967; *La Chiesa nel mondo d'oggi - Studi e commenti alla Costituzione GS,* Opera collett. diretta da G. Barauna, tr. it., Firenze 1966; *La Chiesa nel mondo contemporaneo - Commento alla Costituzione pastorale GS,* scritti di H. Riedmatten, K. Rahner, M. D. Chenu, E. Schillebeeckx, ecc., tr. it., Brescia 1966; *La Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo,* con scritti di R. Tucci, C. Riva, Z. Alszeghy, M. Flick, ecc., Torino 1966; G. B. Metz e AA.VV., *Comprensione del mondo nella -fede,* tr. it., Bologna 1969. Un'esposizione della genesi storica della GS è fatta da C. Moeller nel commento alla GS del *Lexikon fiir Theologie und Kirche, op. cit.,* Ili, 242-278; da R. Tucci, nel commento alla GS a cura di Congar e Peuchmaurd, *op. cit.,* Il, pp. 33-127 e nel

alla fine del medioevo. Il problema del *rapporto Chiesa-mondo è esistito da sempre,* da quando cioè Cristo ha costituito la Chiesa nel seno della storia; tuttavia nel mondo moderno esso ha assunto una dimensione particolare: è diventato cioè il problema del *rapporto della Chiesa con questo specifico mondo che chiamiamo « moderno ».* Questo, specialmente in Occidente, è permeato dello spirito dell'Umanesimo e del Rinascimento, dell'Illuminismo, della civiltà scientifico-tecnologica, delle prospettive delle scienze umane, delle istanze sociali e politiche del liberalismo, della democrazia, del socialismo, delle prospettive del laicismo, del naturalismo, dell'ateismo. Esso è diviso tra le speranze e le angosce proprie della nostra civiltà.

2. Gli antecedenti immediati della GS sono:
— Il « *progetto storico* » del rapporto Chiesa-mondo proposto da Leone XIII: esso per qualche aspetto risente ancora del « *modello costantiniano* », ma per molti aspetti lo supera, avviando un riconoscimento dell'autonomia del

commento alla GS edito da « Elle-Di-Ci », Torino, *op. cit.,* pp. 15-135; da P. Delhye, nello stesso commento a cura di Congar e Peuchmaurd, *op. cit.,* I, pp. 214-277; da H. Riedmatten nel commento alla GS edito in italiano dalla « Queriniana », Brescia, *op. cit.,* pp. 18-60; da M. G. Me Grath nel commento alla GS a cura di G. Barauna, *op. cit.,* pp. 141-156. L'introduzione storica di C. Moeller è pubblicata anche in edizione francese a parte: C. Moeller, *L'élaboration du schèma XIII,* Tournai 1968. Per le discussioni in Assemblea Conciliare cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concila Oecumenici Vaticani Secundi*, cura et studio Archivii Concilii Oecumenici Vaticani II, voi. I, periodus prima, pars IV, Romae 1971; voi. Ili, periodus tertia, Romae 1973 ss.; il voi. IV, dedicato all'ultimo periodo conciliare, non è stato ancora pubblicato. Per la cronaca delle discussioni conciliari sulla GS cfr. anche G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II,* voli. IV e V, Roma 1965-1969; R. Laurentin, *L'Enjeu du Concile - Bilan de la troisième session,* Paris 1965; Id., *Bilan du Concile,* Paris 1966; R. La Valle, *Fedeltà del Concilio - I dibattiti della terza sessione,* Brescia 1965; Id., *Il Concilio nelle nostre mani,* Brescia 1966; Y. Congar, *Vatican II - Le Concile aujour le jour,* Paris 1966.

« temporale » e abbandonando il modello dell'unico corpo sociale politico-religioso (« Respublica Christiana»).

— I documenti della *Dottrina sociale della Chiesa*, da Leone XIII a Pio XII.

— La presenza e l'azione dei cristiani nel mondo sociale, politico, culturale, promosse anche dalla Gerarchia.

— La presenza dei cristiani e della Chiesa nelle iniziative e nei lavori dei grandi organismi internazionali, per la pace e per un ordine sociale giusto, voluta dagli ultimi Pontefici.

— Il movimento ecumenico.

— Il movimento biblico e il ritorno alle « sorgenti cristiane », con il conseguente influsso sull'antropologia teologica, sull'ecclesiologia, sulla « teologia delle realtà terrestri ».

— La scoperta de « La Francia come paese di missione », cioè dell'esistenza di popoli ufficialmente « cristiani », ma di fatto « scristianizzati » e estranei alla Chiesa.

—• Le iniziative di Pio XI e Pio XII circa *l'Azione Cattolica* e, più in generale, circa l'Apostolato dei laici.

— I continui tentativi di Pio XII di portare l'autorità del Magistero della Chiesa su tutti i problemi e le situazioni del mondo d'oggi.

— Il maturarsi, tra le due guerre e prima del Concilio, del *nuovo progetto storico* maritainiano di rapporto Chiesa-mondo; progetto storico che voleva superare definitivamente l'era costantiniana e l'ideale medioevale del « corpus christianum » e voleva andare anche oltre il « progetto storico » di Leone XIII. Esso proponeva ai cristiani di oggi, come « ideale storico concreto », la costruzione di una *nuova cristianità,* cioè di una *società laica cristiana,* non più basata sulla concezione « sacrale » del temporale, di tipo medioevale, ma basata sul principio della autonomia del temporale per la realizzazione di un umanesimo integrale come umanesimo cristiano.

— Lo sviluppo di questo progetto storico per opera di Congar (e di altri) come *modello e progetto della chiara « distinzione dei piani »*, per cui l'autonomia del piano temporale viene affermata non solo in rapporto alla gerarchia ecclesiastica, ma anche in rapporto al piano della stessa missione della Chiesa. Questo modo di impostare il rapporto Chiesa-mondo è quello più presente nei documenti conciliari, compresa la GS. Tuttavia in qualche punto la GS sembra aprire la strada a un superamento di questo progetto della distinzione dei piani verso *ulteriori modelli* di presenza della Chiesa nel mondo. Tali modelli saranno elaborati dalla « teologia politica », dalla « teologia della speranza », dalla « teologia della liberazione ».

— L'opera della « *théologie nouvelle* » (1945-1950) per un dialogo e un'apertura della teologia e della Chiesa verso il pensiero moderno e per un superamento delle impostazioni « scolastiche » della teologia e del pensiero cattolico.

— I primi passi della *Teologia delle realtà terrene.*

— La nuova impostazione della *morale « cristiana »* e il suo rinnovamento alla luce della teologia biblica e della ecclesiologia.

— La teologia della *storia della salvezza* e la nuova impostazione della teologia più a livello storico-salvifico che non metafisico.

— La teologia della *sacramentalità* applicata a Cristo e alla Chiesa.

— I primi passi del rinnovamento *dell'antropologia teologica,* verso il superamento di certe impostazioni dualistiche. Il ripensamento del problema del *soprannaturale* e della *teologia della storia.*

— La *svolta antropologica* della teologia, già operante intorno al 1960.

— Le discussioni sul *Conflitto degli umanesimi*, sulla pos-

sibilità *dell'umanesimo cristiano* e del *personalismo cristiano.*
— Il primo diffondersi della *teologia della secolarizzazione,* già nel decennio 1950-1960.
— Lo stimolo alla riflessione teologica per opera di *Teilhard de Chardin.*
— Le encicliche di Giovanni XXIII *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963), che viene pubblicata mentre è iniziato il lavoro per la futura costituzione GS. L'esigenza di « aggiornamento », di « dialogo » e di « apertura » della Chiesa al mondo, a tutti gli « uomini di buona volontà », permea queste encicliche e ne fa il preludio immediato della GS.

## II. // *tema Chiesa-mondo nella fase preparatoria del Concilio*

1. Per le fasi « antepreparatoria » e « preparatoria » del Concilio è necessario consultare:
— *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concila Oecumenici Vaticani II, Series I (Antepraeparatoria),* 4 voli, in 14 tomi, più 1 di indici, Typis Polyglottis Vaticanis 1960-1961.
— *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando, cura et studio Secretariae Generalis Concila Oecumenici Vaticani II, series II (Praeparatoria),* 3 voli., Typis Polyglottis Vaticanis 1964.
— *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum Secundum, Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concila Sessionibus, series I-IV,* 4 voli., Typis Polyglottis Vaticanis 1962-1963.

2. Il tema « La Chiesa nel mondo contemporaneo », come argomento a sé, unitario e organico, nella forma nuova che assumerà nella GS, *non è presente nella fase preparatoria del Concilio.*

Nella fase *antepraeparatoria* del Concilio (17 maggio 1959 - 5 giugno 1960), la « Commissione Ante-preparatoria » organizzò una grandiosa consultazione per raccogliere proposte da cui sarebbero emerse le questioni da trattare nel Concilio. Nelle proposte dell'episcopato e delle università ecclesiastiche e cattoliche non è mai presente esplicitamente l'argomento nella forma nuova, unitaria e organica, che assumerà nella GS. Né esso è formulato esplicitamente negli « Schemi » dei documenti conciliari previsti dalle « Commissioni preparatorie » per essere discussi nel Concilio,

3. Nell'immenso materiale delle proposte raccolte dalla « Commissione Ante-preparatoria » la problematica verte quasi sempre sui temi tradizionali e classici dei manuali teologici e della predicazione cattolica. Tuttavia, per quanto riguarda il nostro argomento, si possono trovare delle proposte che costituiscono *qualche anticipazione della futura costituzione GS,* o nell'impostazione globale dell'argomento, o in alcune tematiche particolari.

L'Università di Angers, fra varie richieste molto tradizionali, fa anche un'ampia proposta in cui invita il Concilio ad analizzare questo problema: « Quomodo, temporibus Concilii, Ecclesia inter res humanas se habeat » (cfr. *Ada et Documenta... series I (Antepraeparatoria),* voi. IV, pars 2ª, pp. 27 ss.).

L'Università di Nimega presenta anche una breve proposta « quoad habitudinem Ecclesiae relate ad munera humanitatis intramundana seu terrestria » *(ibid.,* p. 478).

La Facoltà di Teologia Cattolica dell'Università di Mun-

ster fa alcune proposte brevi, ma che preludono vari aspetti della problematica della GS e del suo collegamento con la problematica della LG *(ibid.,* pp. 799 ss.).

4. Nella 2ª parte *dell'Appendice al voi. II della serie I ( Antepraeparatoria) degli* « *Acta et Documenta* » *sopracitati, viene dato un prospetto analitico delle proposte e dei consigli formulati dall'Episcopato e dai Prelati.* Tale prospetto presenta come ultimo argomento un complesso di proposte raggruppate sotto questo titolo generale: *De actuositate Ecclesiae* (pp. 709-721).

Questo complesso di proposte anticipa alcune istanze e alcuni aspetti della futura costituzione GS. In genere non sono molti gli Episcopati che hanno presentato proposte su questo argomento. Questo complesso di proposte nell'« *Appendile* » è diviso in cinque sottotitoli: l'azione caritativa della Chiesa; l'azione sociale della Chiesa; l'azione « politica » della Chiesa; l'azione per i popoli sottosviluppati e oppressi; l'azione della Chiesa in favore della pace. Tra le altre ricordiamo queste proposte circa *l'azione caritativa:*

« Il Concilio Ecumenico richiamerà il grande impegno caritativo da realizzare per tutto il mondo, con il quale opportunamente si verrà incontro alle necessità elementari della vita nelle regioni meno sviluppate. La Chiesa ponga la sua attenzione non solo a ciò che riguarda il suo diretto mandato divino, ma anche a tutto ciò che abbia un influsso indiretto sui popoli a lei affidati; come sono le opere assistenziali, caritative, ecc. ».

« Bisogna favorire al massimo le opere di carità, che sono segno della vitalità della Chiesa, ma esse devono essere esercitate senza alcun inquinamento di mercato o di commercio... ».

« Spesso la carità si confonde con la sensibilità che procede non dalla fede, ma dalla carne... ».

Circa *l'azione sociale* della Chiesa si propone, fra l'altro: « Vengano promulgate norme circa l'azione sociale della Chiesa[2].

« Il Concilio, in materia di questione sociale, analizzi e determini non solo la dottrina, ma anche il modo di agire concreto, soprattutto degli ecclesiastici, tenendo conto della missione della Chiesa.

« Bisogna insistere con forza che la dottrina sociale della Chiesa venga realizzata concretamente, affinché il popolo cristiano, spinto dal desiderio della giustizia sociale, non si rivolga più in direzioni diverse, ma trovi piena soddisfazione nell'ambito della Chiesa.

« È necessario che venga redatto e presentato con autorità un compendio dei punti principali della cosiddetta "dottrina sociale della Chiesa", che è stata già esposta qua e là nelle Encicliche e nei discorsi degli ultimi Pontefici.

« Si stabilisca l'obbligatorietà dell'azione sociale cattolica in tutte le diocesi.

« Di nuovo si dica quali sono i diritti e i doveri dei cattolici nel promuovere il bene spirituale, morale, politico, sociale, economico nelle singole nazioni.

« La restaurazione della società cristiana non si può ottenere solo coll'indicare e risanare alcuni mali sociali, anche se molti, ma presi singolarmente: sembra invece che sia necessario proporre la società cristiana ideale, contro l'utopismo comunista» (pp. 711-712).

Intorno *all'azione « politica* » della Chiesa ci sono, fra l'altro, queste proposte (che tuttavia spesso sono contrastanti fra loro in vari aspetti):

« Si dichiarino solennemente i doveri dei cittadini verso la patria e il bene comune: la Chiesa si avvale della

[2] Questa richiesta è fatta da molti.

legge naturale e divina quando esorta a votare e svolgere gli incarichi pubblici secondo la dottrina cristiana.

« Si insista molto sul dovere attuale dei laici cristiani di accedere con animo volenteroso all'azione politica, sociale, sindacale, affinché la Chiesa sia presente nel mondo moderno e lo illumini in modo salutare.

« Si illustrino le relazioni tra la vita politica e la vita religiosa, affermando la competenza della Chiesa, ma anche i suoi limiti, affinché ai cristiani venga proposta una dottrina chiara e univoca in ogni luogo.

« Sia maggiore e più chiara la direzione dei cattolici nelle questioni politiche e sociali, che li toccano come cittadini.

« Le realtà politiche vengano chiaramente distinte dalle realtà divine e religiose, in modo tale che ricevano luce dai principi del Vangelo, dalla dottrina dei Pontefici e dai precetti della Chiesa.

« Si determinino i confini tra la Chiesa e l'azione e la dottrina politica delle "sectae catholicae", per allontanare pericoli e equivoci.

« La Chiesa, per la sua natura e la sua missione, "ne immisceatur partibus et factionibus politicis cuiuscumque generis".

« Si dichiari che la Chiesa non deve immischiarsi nella politica, né deve in alcun modo proporre partiti politici cattolici.

« Si insegni ai fedeli l'obbligo di promuovere il bene temporale attraverso l'esercizio dei diritti civili.

« Si deve ammettere l'azione politica, ma in ordine alla difesa dei diritti della Chiesa, della libertà e della persona umana » (pp. 710-715).

Molte proposte riguardano *l'orientamento verso « sinistra »* di alcuni cattolici e il problema della collaborazione con il *comunismo* e il *socialismo:* il tenore di queste pro-

poste però non è completamente univoco (pp. 716-717).

Intorno all'azione della Chiesa *per i popoli « sottosviluppati e oppressi* », tra l'altro si propone:

« Il Concilio proclami solennemente la solidarietà cristiana di tutto il mondo cattolico con i popoli orientali soggetti al disumano dominio dei comunisti.

« Si tratti del dovere di promuovere l'aiuto reciproco dei popoli; forse è anche bene che si dia un ammonimento circa il dovere di aiutare quelli che soffrono la fame e la miseria.

« Con l'autorità del Concilio vengono ammoniti tutti i capi e i governi di buona volontà, affinché efficacemente provvedano a chi ha fame, a chi è nudo, a chi è senza tetto » (pp. 718-19).

Intorno all'azione della Chiesa *per la pace* si propone: « È necessario che il Concilio non solo asserisca la necessità della pace, ma che indichi anche le vie per rafforzare la pace fra le nazioni e che mostri i pericoli contro la convivenza pacifica degli uomini.

« Il Concilio parli della pace e del suo fondamento dommatico...

« *Si faccia urta lettera del Concilio* a chi tiene il potere pubblico intorno ai problemi di maggiore importanza per l'ordine internazionale e la pace: in primo luogo per aiutare i popoli sottosviluppati » (pp. 720-21). Una proposta chiede che il Concilio faccia una invocazione solenne per l'uso soltanto pacifico delle attuali scoperte scientifiche (p. 721).

Ci sono inoltre varie proposte che riguardano *Yadattamento del cristianesimo a tutte le culture e civiltà*, l'assunzione delle culture diverse da quella « classica », l'assunzione delle culture indigene nelle terre di missione, l'accettazione di tutto ciò che di buono si trova nell'indole, nei costumi, nella religione dei popoli da evangelizzare (p. 637).

*Per quanto riguarda l'argomento globale « De Eccle-*

*sia* », il complesso delle proposte viene sintetizzato dalla « Appendix » — pars l[a] — (pp. 35-80) in problematiche tutte riguardanti i problemi « classici » della struttura intema della Chiesa, soprattutto intorno alla gerarchia, al Primato papale, all'Episcopato, all'infallibilità. È interessante l'insistenza di trattare il problema: « Extra Ecclesiam nulla salus » (pp. 77-79).

Molte proposte insistono nel trattare i vari aspetti del problema « *De Ecclesia et Statu* » (pp. 81-99) comprese le problematiche sul *«De tolerantia »* (pp. 87-88), sul « *De sana laicitate »* (p. 89), sul « De confessionalitate Status » (p. 90), sul « De ratione inter Ecclesiam et Societatem internationalem » (pp. 94-95), sul « De iure Ecclesiae in quaestiones sociales » (p. 97), sul « De iure Ecclesiae in quaestiones politicas » (pp. 97-98).

Un altro argomento sotto cui *YAppendix - pars l[a]* (pp. 100-118) inquadra un complesso di altre proposte è: *De sociali Doctrina Ecclesiae.* Gli argomenti toccati dalle proposte sono i seguenti: l'opportunità di trattare la dottrina sociale della Chiesa; l'origine dell'autorità nella società; la rivendicazione dei diritti della persona umana, specialmente contro lo « statalismo »; la posizione della Chiesa rispetto alle libertà civili; il diritto di libertà dell'uomo e gli altri diritti della persona contro gli oppressori di oggi; l'opportunità che il Concilio emani una solenne *«dichiarazione dei diritti dell'uomo cristiano»,* come l'ONU ha fatto una « dichiarazione dei diritti dell'uomo »; la dichiarazione solenne della dignità dell'uomo deve essere quasi un « simbolo antropologico » e deve contenere questi punti: l'uomo è una creatura, l'uomo è una persona, l'uomo come creatura e come persona è un « ens religiosum » e un « ens morale », l'uomo è ordinato alla società; la essenziale relazione dell'uomo alla società umana; la condanna di ogni forma di razzismo e di schiavitù vera o comunque

camuffata, esercitata dai privati o dallo stato sotto forma di lavori forzati; tale condanna sia fatta in nome della dignità dell'uomo; la dottrina cattolica sull'uomo e sulla eguaglianza umana in quanto fondata teologicamente; la fondazione teologica della giustizia sociale.

## III. *Genesi storica e struttura della GS*

A) *Alcuni problemi « Chiesa-mondo » negli schemi delle Commissioni preparatorie.* — Moeller chiama impropriamente *testo r* il complesso delle problematiche, che in qualche modo anticipano i contenuti della futura costituzione GS, presenti negli *Schemi* preparati dalle « Commissioni Preparatorie » per essere discussi in Concilio[3]. Nessuno di questi testi, o schemi di decreti conciliari, è dedicato specificamente all'argomento globale « Chiesa-mondo contemporaneo ». Sono tuttavia testi su alcuni argomenti affini a quelli svolti dalla futura GS. Si tratta soprattutto di questi « Schemi »: *De ordine morali Christiano (De fundamento ordinis moralis christiani; De conscientia Christiana; De subiectivismo et relativismo ethico; De peccato; De naturali et supernaturali dignitate personae humanae)*[4]; *De ordine sociali* (che ha anche un capitolo « De indole laboris humani »); *De communitate gentium; De apostolatu laicorum in actione sociali* (è una parte dello schema « De apostolatu laicorum »; *De castitate, virginitate, matrimonio, familia.*

[3] Cfr. C. Moeller, *Die geschichte der Pastoralkonstitution,* in *LThK - Dos Zweite Vatikanische Konzil,* III, pp. 242 ss.; Id., *L'élaboration du schèma XIII,* pp. 33 ss.

[4] Cfr. *Ada Synodalia Sacrosancti Concila Oecumenici Vaticani II,* voi. I, pars IV, pp. 695 ss.

Questi cinque testi della fase preparatoria furono espressamente tenuti presenti in seguito, specialmente nella prima stesura del nuovo documento conciliare che porterà alla GS.

B) // *progressivo emergere del tema « Chiesa-mondo contemporaneo » nella fase iniziale del Concilio e la elaborazione del 1° schema.*

1. Questo periodo abbraccia la fase iniziale del Concilio, la l[a] sessione conciliare e la intersessione. In questo periodo assistiamo all'emergere progressivo del tema « La Chiesa nel mondo contemporaneo », come tema unitario, globale, organico e, in quanto tale, come tema di fondo e quadro globale entro cui proporre l'atteggiamento della Chiesa sui vari problemi sociali del mondo d'oggi. L'emergere progressivo di questo tema porta alla *elaborazione del '1° schema espressamente dedicato a questo nuovo tema conciliare.*

*2.* L'intuizione di questo tema *è presente in qualche modo in Giovanni XXIII già all'inizio del Concilio* (cfr. La costituzione apostolica *Humanae salutis* e il *Radiomessaggio* dell'I1 settembre 1962, che menziona la distinzione della Chiesa, « ad intra » e « ad extra », la Chiesa - per - il - mondo, si potrebbe dire).

3. L'esigenza di presentare la Chiesa in rapporto al mondo è già notevolmente presente nel *Messaggio all'umanità* dei Padri del Concilio, al commento della sua apertura. Tuttavia il tema del rapporto Chiesa-mondo d'oggi non emerge nel seno del Concilio nella sua fase iniziale. Esso *appare esplicitamente solo verso la fine della l[a] sessione conciliare*, quando viene proposto ufficialmente al Concilio dal Card. Suenens e viene ripreso dal Card. Montini. Il Car-

dinaie Suenens fa una proposta su come organizzare concretamente tutto il lavoro conciliare, incentrandolo su due grandi temi: *Ecclesia ad intra; Ecclesia ad extra.* Si delinea cosi *la prima proposta di stendere un documento che esplicitamente tratti del rapporto Chiesa-mondo d'oggi* (cfr. *Acta Synodalia...,* voi. I, pars IV, pp. 222 ss.). Oggi noi facciamo delle riserve sulla opportunità di proporre la distinzione tra Chiesa « ad intra » e « ad extra »: sarebbe infatti un equivoco pensare che esista una vita che interessa solo l'interiorità della Chiesa e ne esista un'altra che interessa il suo rapportarsi con il mondo: i due aspetti sono inscindibilmente connessi. Tuttavia in quel momento la distinzione di Suenens costituiva uno schema operativo utile.

4. *La prima impostazione dell'argomento* viene tentata nella elaborazione del « 1° Schema », che, per il momento, è intitolato *De Ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis* (lo « *Schema 17* » che, in seguito, diventerà lo « *Schema 13 »* e poi, definitivamente, la *Gaudium et spes).* L'elaborazione di questo primo schema avviene durante la intersessione e deve tener conto dei testi già presentati dalle Commissioni preparatorie.

Questo « 1° Schema », soprattutto nelle stesure dei primi momenti, si pone ancora sulla linea delle Encicliche sociali, *quasi una « Super-enciclica sociale* ». Tuttavia, durante le successive stesure, lo schema si trasforma nella sua stessa impostazione globale. Si era partiti dall'idea di fare un grande e sintetico documento sulla « Dottrina sociale della Chiesa ». *Lo schema invece diventa progressivamente un documento sulla presenza e l'azione della Chiesa nel mondo d'oggi.* Infatti la redazione successiva di questo primo schema assume un nuovo titolo significativo: « *De Ecclesiae presentia et actione in mundo hodierno* ». Oramai

si sta configurando un documento conciliare nuovo, che affronta globalmente il problema del rapporto Chiesa - mondo contemporaneo, e in questo ambito specifica gli atteggiamenti della Chiesa nei confronti dei vari problemi del mondo d'oggi. È questo documento che si sviluppa fino a diventare la futura GS.

5. Fin dall'inizio si afferma l'esigenza che l'argomento venga trattato in *due parti:* una *teoretica,* in cui si enunziano i principi fondamentali, ed una *pratica o pastorale,* in cui si danno le direttive concrete sui vari problemi. Queste *due istanze* sono rimaste sempre, fino alla stesura definitiva della GS.

*L'istanza dottrinale* si articola in tre prospettive dottrinali: antropologica, cristologica, ecclesiologica. Cioè si cerca *la fondazione della presenza e dell'azione della Chiesa nel mondo a livello antropologico, cristologico, ecclesiologico.*

È importante il fatto che si avverta che il documento sulla « Chiesa nel mondo d'oggi » deve implicare esplicitamente anche la prospettiva cristologica e antropologica. Si ricordi che nell'antichità patristica ogni discorso ecclesiologico è sempre anche un discorso cristologico e antropologico. La Chiesa infatti può scoprire il suo essere e il suo agire salvifico soltanto in quanto si rapporta al Cristo Salvatore. Inoltre la Chiesa è una comunità di uomini che vivono del Cristo e propongono agli uomini un certo ideale di essere uomini.

Emergerà però sempre la difficoltà (anche nella GS) di sintetizzare organicamente fra loro questi tre aspetti in modo da delineare una fondazione teologica pienamente soddisfacente. La parte dottrinale riesce però sempre *poco collegata organicamente in un tutto armonico:* ciò rimane vero anche nella GS. Inoltre rimane difficile realizzare un

collegamento organico tra la parte dottrinale e la parte pastorale: anche questo limite emerge nella GS.

È da ricordare poi che durante la storia della GS rimasero a lungo incerte la collocazione, la struttura, il valore da dare alla parte pastorale e il tipo del suo collegamento con la parte dottrinale.

6. Per quanto riguarda la *parte dottrinale,* riemersero continuamente esitazioni, incertezze, dubbi, non solo sui vari argomenti in essa inclusi, ma anche sulla sua impostazione globale. *Le incertezze, già nella fase iniziale della stesura, riguardavano questi punti:*

— dare un'impostazione globale primariamente ecclesiologica o primariamente antropologica?

— partire da un'impostazione esplicitamente biblico-teologica, oppure muoversi partendo dai valori etici naturali degli uomini per il loro universale carattere umano? come sintetizzare queste due prospettive?

— il documento deve parlare direttamente a tutti gli uomini, oppure direttamente e specificamente solo ai cristiani, invitando gli altri ad ascoltarlo, se vogliono?

— il documento deve essere una sintesi a carattere generale e deve esprimersi in una serie di precise linee direttive, rimandando a un momento successivo lo sviluppo della teologia che sta alla loro base? Inoltre già fin dall'inizio emerge *l'esigenza di trovare una nuova impostazione dell'antropologia teologica* da porre alla base del documento; ma insieme si costata la difficoltà di trovare questa impostazione nuova. Emerge anche *l'esigenza di dare un'impostazione adeguata all'ecclesiologia del rapporto Chiesa - mondo;* ma insieme si costata la difficoltà di realizzare adeguatamente questo progetto, in quanto il tema, nella sua globalità, si presenta nuovo: la ecclesiologia classica riduceva questo tema quasi esclusivamente al rapporto

Chiesa-Stato. Fin dall'inizio inoltre emerge la difficoltà di trovare una *metodologia adeguata* per conciliare l'esigenza di un'impostazione teologica con l'esigenza di essere ascoltati da tutti gli uomini, seguendo la linea delle encicliche giovannee. Queste infatti partono da un'impostazione fenomenologico-sociologica e di eticità naturale, più che da un'impostazione esplicitamente e specificamente biblico-teologica.

C) *Vesplicitarsi della complessità dialettica del tema « Chiesa - mondo contemporaneo » nella fase intermedia del Concilio - Lo schema di Lovanio e lo schema di Zurigo - Il 2° testo della storia della « GS ».*

1. Questo periodo si estende anche alla *prima discussione nell'assemblea conciliare*, nell'ultima fase della 3ª sessione (20 ottobre - 10 novembre 1964). Il periodo comprende quindi tutto il lavoro svolto, a livello di gruppi e di commissioni, durante la 2ª sessione conciliare, durante l'intersessione e la prima fase della 3ª sessione; esso comprende anche il momento decisivo della prima discussione conciliare.

2. È un progressivo evidenziarsi e chiarificarsi della *complessità sia della problematica del tema globale* (La Chiesa nel mondo contemporaneo), sia delle *varie possibili impostazioni e metodologie* per affrontarlo e esporlo in modo adeguato. Ciò emerge nei diversi approcci del tema tentati in questo periodo; nei vari schemi e loro rielaborazioni portati avanti durante i lavori in sede di gruppi e commissioni; nella prima discussione conciliare. Ripetutamente si chiede di stendere nuovi schemi e di rielaborare profondamente quelli già formulati. Non manca anche chi insiste per abbandonare l'idea di un documento conciliare su questo argomento. I momenti più caratterizzanti sono

costituiti dallo *Schema di Lovanio* (o di Malines) e dalle due stesure dello *Schema di Zurigo,* che viene poi presentato alla discussione conciliare nella 3ª sessione (cosi costituisce il 2° testo della storia della GS). *La discussione conciliare* offre spunti decisivi.

3. Rimandando allo studio delle pubblicazioni da noi citate, ora ci interessa richiamare una *sintesi del testo presentato alla prima discussione conciliare* (105ª congregazione generale, del 20 ottobre 1964)[5]. *Il titolo è:* « De Ecclesia in mundo huius temporis ». Il « *Proemio* » esordisce affermando che la Chiesa, rappresentata dal Concilio, è presente al mondo di oggi ed è sensibile ai « segni dei tempi »; si rivolge a tutti gli uomini nello spirito e nella luce di Cristo (nn. 1-4).

Il Cap. 1° (nn. 5-9) indaga *La vocazione integrale dell'uomo,* che consiste nel ricevere con gratitudine i doni di Dio e nel farli fruttificare armoniosamente secondo i disegni di Lui, senza ingolfarli unicamente nei valori materiali, quasi che non avessimo tutti bisogno di Cristo Salvatore.

Cap. 2°: *La Chiesa dedicata al servizio di Dio e degli uomini* deve aiutare l'umanità ad attuare la sua vocazione, ed anche a raggiungere la prosperità temporale, ricevendo a sua volta aiuto dal mondo nel compimento della sua missione (nn. 10-14).

Cap. 3°: *Come devono comportarsi i cristiani nel mondo in cui vivono.* Generosamente fedeli al Vangelo, essi devono cooperare alla vera prosperità della città terrena, animati dalla carità e dalla giustizia, con cuore veramente cattolico, pronti a collaborare con altri, aperti ad ogni sano progresso... Questo importantissimo dialogo col mondo va compiuto con spirito di povertà e di servizio, con sensi di

[5] II testo è riportato in « *Acta Synodalia...* », voi. Ili, pars V, pp. 116-142.

vera fraternità, di simpatia, di comprensione (nn. 15-18).

Cap. 4°: / *compiti più importanti per i cristiani del nostro tempo.* Essi sono: tutelare la dignità della persona umana e la retta concezione dell'amore coniugale, del matrimonio e della famiglia, nonostante le gravi difficoltà di ogni genere che vi si frappongono, specialmente quanto alla procreazione di nuove vite; promuovere la cultura, col rispetto di tutti i sani valori di ciascun popolo; imprimere un'orma umana e cristiana alla vita economica e sociale; fomentare la solidarietà fra i popoli, specialmente aiutando quelli meno sviluppati e promuovendo la retta soluzione di problemi gravi quale, ad esempio, quello dell'incremento demografico; consolidare la vera pace, creando quelle condizioni indispensabili per allontanare lo spettro della guerra (nn. 19-25).

*Conclusione:* si fa appello a tutti gli uomini, particolarmente ai credenti in un solo Dio, affinché prendano atto della volontà della Chiesa di cooperare con essi al bene di tutto il genere umano. Anche a quanti sono lontani, o avversano, o perseguitano la Chiesa, si dice una parola di perdono, di scusa se si è recata loro offesa, di invito a meglio conoscere la Chiesa.

Per quanto riguarda gli « *Adnexa* »: essi non vengono sottoposti alla discussione e al voto del Concilio, ma vengono offerti come strumenti di lavoro per lo studio del testo. I Padri sono invitati a inviare proposte alla Commissione che si incarica di rivedere cosi la stesura degli « *Adnexa* ». Gli « Adnexa » presentati sono cinque: La persona umana nella società; Il matrimonio e la famiglia; La promozione giusta della cultura; La vita economica e sociale; La comunità internazionale e la pace. Segue una conclusione[6].

[6] I testi sono riportati in « *Ada Synodalia...* », voi. Ili, pars V, pp. 147-200.

4. Mons. Guano fece *la relazione* per presentare all'assemblea conciliare lo *«schema 13 », De Ecclesia in mundo huius temporis*[7]. È opportuno ricordare alcuni punti svolti nella relazione.

a) / *motivi che hanno suggerito l'elaborazione dello schema.* — Mentre la Chiesa è riunita a Concilio, non tutti gli uomini rimangono muti e indifferenti, immersi nei loro problemi; molti, invece, si rivolgono ad essa, per sapere cosa pensi dell'uomo e della civiltà di oggi, e se intenda e possa venire incontro alle loro attese. Messi dal Concilio sulla via di un rinnovato approfondimento del mistero della Chiesa, i cristiani d'oggi comprendono che la Chiesa, istituita per gli uomini, non può appartarsi dal mondo e rimanere in posizione di pura difesa. Consapevole dell'evoluzione, dei problemi, delle attese del mondo, ed in piena fedeltà ai tesori ricevuti dal Signore, la Chiesa rispetta, comprende, vuole aiutare il mondo. Lo stesso Concilio è il segno ed il veicolo di tale volontà di dialogo.

b) / *fini dello schema* - Questo schema, richiesto fin dalla prima sessione, ha un suo carattere nuovo e peculiare. Non si propone di spiegare al mondo che cosa la Chiesa pensi della rivelazione, del mondo, dei suoi rapporti teoretici con esso; né si tratta direttamente di proporre i mezzi per fortificare la vita interiore (catechesi, sacramenti, ecc.). Si tratta, invece, di intensificare il proprio colloquio con tutti gli uomini, per conoscerne le condizioni e i problemi, e per far conoscere ad essi quale sia il pensiero della Chiesa circa le condizioni più significative, gli orientamenti e i problemi del nostro tempo; in che modo la Chiesa intende parteciparvi; quale contributo i cristiani possano e debbano dare ai grandi problemi. La risposta della Chiesa, è ovvio, sarà

[7] *Ibid.,* pp. 142-146. La sintesi da noi riportata è quella fatta da G. Caprile, *op. cit.,* IV, pp. 244-245.

sempre ispirata alla propria missione, la cui luce evangelica illuminerà le soluzioni concrete.

e) *Difficoltà* - Le principali possono cosi elencarsi: complessità dei problemi dottrinali; ambiguità di molti termini; molteplicità di aspetti teologici sotto cui poter considerare la materia; difficoltà nel trovare l'equilibrio giusto tra il richiamo ai principi evangelici e la descrizione delle condizioni presenti, evitando anche il pericolo della casistica, dei luoghi comuni, ecc.; eccessive attese di alcuni intorno a questo schema; trovare un linguaggio sufficientemente accessibile a coloro cui lo schema è, in fondo, destinato; il minor tempo avuto per la redazione, in confronto con gli altri schemi conciliari.

d) *Orientamenti seguiti nell'elaborazione dello schema* - a) Nozione di « mondo »: si tratta dell'universo e dell'umanità nella sua unità e diversità, che devono raggiungere il fine proposto da Dio. Non si ignora il fatto della creazione, del peccato e della redenzione, né il destino soprannaturale dell'umanità. Tuttavia oggetto diretto dello schema è l'ordine terrestre, che ha altresì indole e leggi proprie. Si tien presente anche la contraddizione insita nel mondo odierno, che da una parte aspira all'assoluto, alla pace, al rispetto della persona, e dall'altra indulge al materialismo, all'indifferentismo, all'ateismo, ecc.; b) Rapporti della Chiesa col mondo: si sottolinea che la Chiesa non è del mondo, ma ne è sollecita, ne ama e stima tutti i sani valori, elevandoli a Dio. Perciò chiede di essere ascoltata e di conoscere, a sua volta, il mondo odierno.

e) *Disposizione della materia* - Breve *excursus* sul contenuto dello schema e sul legame delle diverse parti fra loro. Parlando degli *Adnexa*, il relatore fa le seguenti precisazioni: a) Gli « Adnexa » non sono altro che la primitiva redazione dello schema, elaborata dalle apposite sottocom-

missioni miste incaricate dalla Commissione mista plenaria. Quando fu deciso di abbreviare il testo, le sottocommissioni ebbero l'incarico di continuare il lavoro, il cui risultato era di aiuto allo schema, b) Nell'adunata del 13 ottobre 1964, la Comm. mista plenaria ribadendo quanto già detto nelle precedenti riunioni, specialmente nel mese di giugno, dichiarò: gli « Adnexa » sono stati redatti per incarico della stessa Comm. mista plenaria; cadono sotto la responsabilità delle rispettive sottocommissioni; *non vengono sottoposti alla discussione e al voto del Concilio,* ma vengono offerti come strumenti di lavoro per lo studio del testo; la Commissione si propone di rivedere, nella misura del possibile, il testo degli « Adnexa », perciò i Padri sono pregati di evitare di discuterne in aula e di inviare, invece, le loro proposte alla Commissione.

La relazione termina ammettendo che lo schema non è ancora soddisfacente e che abbisogna di molti emendamenti. Gli argomenti, la struttura e lo spirito animatore appaiono validi. Si critichi pure, ma con spirito costruttivo[8].

D) *Scelte e compromessi verso la elaborazione del testo definitivo della « GS » nella fase finale del Concilio - Il testo di Ariccia, la revisione del testo, le ultime modifiche - I testi 3°, 4° e 5° della storia della « GS ».*

Rimandando agli studi specifici sulla storia della GS, qui ci limitiamo alle osservazioni seguenti.

1. La prima discussione conciliare esigeva che si *reimpostasse in forma nuova* il documento conciliare, pur partendo dal testo accettato dal Concilio come base per il

[8] Le discussioni sullo schema, nella terza sessione del Concilio, sono contenute in « *Acta Synodalìa...* », voi. Ili, pars V, pars VI, pars VII, Romae 1975.

lavoro successivo. // *nuovo schema («Schema di Ariccia») costituirà l'impostazione fondamentale per tutte le rielaborazioni seguenti, fino alla stesura definitiva della GS.* Tuttavia le varie rielaborazioni e modifiche spesso incideranno profondamente sull'originario « Schema di Ariccia » (febbraio 1965) e saranno frutto, a volte, di precise scelte, a volte, di compromessi tra istanze diverse. Questa stesura travagliata, e un po' affrettata, spiega certe carenze di organicità armonica e di chiarezza e certe inadeguatezze del testo definitivo della GS.

*2. Il piano del documento fu profondamente rivisto.* Aderendo a numerose richieste, il comitato decise di mettere come *introduzione* un'esposizione più ampia e più completa dei fondamentali aspetti caratteristici del nostro tempo: tale impresa venne demandata ad una sottocommissione speciale, che avrebbe ripreso il lavoro già iniziato durante la terza sessione da un gruppo denominato de « I segni dei tempi ». *La scomparsa degli* « *Adnexa* » *e l'inserimento delle loro problematiche nello schema stesso* ampliavano talmente il progetto che fu deciso di smembrarlo in *due parti.* La prima doveva corrispondere ai primi tre capitoli del testo elaborato a Zurigo e sarebbe stata essenzialmente *dottrinale;* la seconda sarebbe stata dedicata esclusivamente a *problemi specifici:* la persona nella società, il matrimonio e la famiglia, la cultura, l'ordine economico-sociale, la comunità dei popoli e la pace. Il primo di questi problemi sarà poi trattato nella prima parte, mentre più tardi si aggiungerà una trattazione, un po' affrettata, del problema della vita politica nella seconda parte.

3. In una intervista Haubtmann chiari la fisionomia che i redattori avevano voluto conferire allo « Schema di Ariccia »: « *lo schema non parte dall'ordine naturale per*

*passare poi a quello soprannaturale,* quasi che la persona umana abbia due vocazioni sovrapposte estrinsecamente l'una all'altra. Esso *prende l'avvio da verità del deposito della fede, normalmente ammesse anche dai non cristiani, per sfociare nelle verità più profonde della fede che si riassumono nel Cristo Signore.* E ciò è del tutto originale. Se è stato seguito quell'ordine, lo si deve al fatto che numerosi Padri, partendo dalla costatazione che lo schema si rivolge a tutti gli uomini, chiesero lo scorso anno, che fossero presentate le verità più comuni. Da ciò deriva l'ordine interno dei primi tre capitoli della prima parte. Lo schema risponde a questa aspettativa »[9].

4. *La questione dei due ordini, naturale e soprannaturale,* rimase uno dei motivi più ricorrenti nelle discussioni successive. Infatti era uno dei punti di maggiore difficoltà; *il superamento di esso* era una impresa ardua. Optando per un testo indirizzato a tutti gli uomini sembrò necessario evitare alcune precisazioni e usare un linguaggio che non favorisse il sorgere di equivoci in tale materia. *Nella nuova discussione conciliare* si chiese di porre maggiormente in chiaro la distinzione fra i due ordini naturale e soprannaturale, *per evitare la confusione tra progresso temporale e salvezza;* e ciò, tanto da parte della « minoranza », come di alcuni rappresentanti della « maggioranza » conciliare (i cardinali Doepfner e Frings). Tuttavia fu accettato di *non fare riferimenti espliciti alla distinzione tra naturale e soprannaturale.* Si mise in guardia contro un *eccesso d'ottimismo* e si chiese che si insistesse sulla presenza e sul significato del peccato. Alcuni temevano che l'autonomia del temporale non fosse sufficientemente affermata. Molti sottolinearono che lo schema non aveva dato *all'ateismo* il

» D.C. LXII (1965), col. 1489.

posto dovuto, data la sua eccezionale importanza nel mondo moderno; altri chiesero che fosse esplicitamente condannato il *comunismo.* Molte discussioni toccarono i *problemi specifici:* il matrimonio e la sua indissolubilità, la cultura, i problemi economico-sociali, la guerra e la pace, l'ordine internazionale.

5. *Il nuovo dibattito conciliare* si chiuse il 7 ottobre 1965 e subito le commissioni si misero al lavoro per rivedere tutto il testo. In molti punti discussi *il testo fu reso più sfumato.* L'attuale cap. 3° della prima parte della « Gaudium et spes » non sottolinea con la stessa forza dello « Schema di Ariccia » *l'unità concreta e storica dell'ordine della creazione e della salvezza.* Per quanto riguarda *il rapporto tra il piano della creazione e della salvezza e la relazione fra progresso temporale e crescita del Regno* il Concilio rifiuta di dirimere questioni teologiche discusse. Non nega quanto si dice nello « Schema di Ariccia », ma intenzionalmente si ritira su affermazioni che raccolgono maggiori consensi. Trattandosi di questioni gravissime che toccano profondamente lo spirito dei nostri contemporanei e che, nello stesso tempo, si riferiscono a punti molto difficili e pochissimo esplicitati della rivelazione cristiana, la Commissione mista non volle sposare particolari opinioni, limitandosi a trasmettere la dottrina comune della Chiesa. Tuttavia, a giudizio di molti, il testo di Ariccia andava al di là di questa moderata e prudente posizione e dovette, pertanto, rivedere le sue espressioni. In definitiva, *il testo attuale si limita a due affermazioni generali:* esiste una stretta relazione fra progresso temporale e crescita del Regno, ma questi due processi non si identificano. Il secondo non solo non è indifferente al primo ma lo valorizza e ne resta interessato, senza esaurirvisi. Insomma: stretta rela-

zione, ma non identificazione. Qui si ferma il testo conciliare [10].

6. La stesura finale comprende un *Proemio* (nn. 1-3), una *Esposizione introduttiva* (nn. 4-10) e due parti. La *parte prima,* chiamata « dottrinale », ha come titolo « La Chiesa e la vocazione dell'uomo» (nn. 11-45): comprende una premessa sulla necessità di leggere i segni dei tempi (n. 11) e quattro capitoli. La *parte seconda,* di carattere più immediatamente « pratico-pastorale », inizia anch'essa con un proemio (n. 46) e comprende cinque capitoli (nn. 47-90). Il documento conciliare termina con una *conclusione* (nn. 91-93), in cui sono ripresi i temi centrali del rapporto soprattutto sul problema del dialogo tra tutti gli uomini (n. 92). Una *nota esplicativa* è stata intenzionalmente aggiunta per chiarire sia in che senso il documento conciliare è chiamato « costituzione pastorale », sia la connessione che c'è tra la prima e la seconda parte. Essa dice: « La costituzione pastorale *La Chiesa nel mondo contemporaneo* consta di due parti, ma è un tutto unitario. Vien detta "pastorale" appunto perché sulla base di principi dottrinali intende esporre l'atteggiamento della Chiesa in rapporto al mondo e agli uomini d'oggi. Pertanto, né alla prima parte manca l'intenzione pastorale, né alla seconda l'intenzione dottrinale. Nella prima parte la Chiesa svolge la sua dottrina sull'uomo, sul mondo, nel quale l'uomo s'inserisce, e sui rapporti con queste realtà. Nella seconda, si prendono più strettamente in considerazione i vari aspetti della vita odierna e della società umana, specialmente le questioni e i problemi che, in materia, sembrano oggi più urgenti. Per cui, in questa seconda parte, la materia esaminata alla luce dei principi dottrinali non è tutta costituita

[10] Cfr. G. Gutierrez, *Teologia della liberazione,* pp. 175-176.

da elementi immutabili, ma contiene pure elementi contingenti. Perciò la Costituzione dovrà essere interpretata secondo le norme generali della interpretazione teologica, ma tenendo conto inoltre, specie nella seconda parte, delle circostanze mutevoli cui sono intrinsecamente connesse le materie trattate ».

7. Il quadro indispensabile per capire la GS è costituito dal *Proemio* e dalla *Esposizione introduttiva,* integrati dal n. 11, che è una premessa alla parte prima. I capitoli centrali della parte dottrinale sono il 3° e il 4°. *Il cap. 3"* intende presentare la visione della fede sul significato del tempo e dell'impegno mondano dell'uomo per l'eternità. 77 *cap. 4°* intende presentare una sintesi sulla missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, cogliendo i punti caratterizzanti del rapporto Chiesa-mondo d'oggi. Molti hanno notato giustamente che questi due capitoli centrali del documento sono estremamente significativi e importanti per l'intenzione che apertamente li guida e per le prospettive che aprono alla Chiesa post-conciliare; tuttavia la loro stesura letterale risulta spesso generica e non adeguatamente approfondita. I *capitoli 1° e* 2° della parte dottrina presentano una sintesi della prospettiva cristiana intorno alla « dignità della persona umana » (cap. 1°) e alla « comunità degli uomini » (cap. 2°): essi, insieme al cap. 3° (« L'attività umana nell'universo ») presentano *la fondazione a livello antropologico* del rapporto Chiesa-mondo contemporaneo, includendo anche, benché in forma sintetica, *una fondazione a livello cristologico,* in quanto ogni capitolo termina con la prospettiva cristologica (GS 22, 32, 39). Il cap. 4° si presenta perciò come il *momento ecclesiologico culminante* rispetto a tutto il discorso dei capitoli precedenti.

Condividiamo complessivamente le seguenti osserva-

zioni di M. G. Me Grath, che collaborò con Mons. Garrone nel presentare la relazione all'assemblea conciliare sulla prima parte del documento conciliare: « Il significato della *esposizione introduttiva* divenne più chiaro: tentare un avvicinamento concreto al mondo in cui viviamo, a un mondo caratterizzato da tanti mutamenti, dovuti in modo cosi notevole alle rivoluzioni scientifiche e tecnologiche dei tempi moderni, e offrire una meditazione sui profondi e vasti effetti di questi cambiamenti sulla società e sull'uomo stesso, e anche sul suo senso dei valori, sulla sua concezione dell'universo, sulla sua ricerca di una risposta (o sulla sua indifferenza) di fronte ai problemi fondamentali della vita e del destino umano. Questo tipo di accostamento empirico rivelò la novità dello schema. In ogni capitolo della *seconda parte,* la sommaria descrizione della visione cristiana di una o dell'altra delle aree fondamentali ove si svolgono i problemi della vita contemporanea, fu preceduta da una introduzione descrittiva. Anche la *parte dottrinale* contempla l'uomo e la società entro la concreta cornice della vita contemporanea. Questo procedimento è dunque qualcosa di più di una "captatio benevolentiae", di un buon inizio per il dialogo; esso si rivela piuttosto una sincera ricerca dei valori inerenti ai fatti, alle strutture e alle situazioni di cui è tessuta la vita dell'uomo, valori che sono tipici di questo ordine umano e che debbono perciò prima di tutto essere compresi, per essere vissuti e offerti a Dio dagli uomini che li vivono in comunione, nel loro sforzo di ascesa a Dio. Ciò equivale ad affermare che il giudizio dottrinale e morale sulla vita deve essere fedele alla vita e alle sue condizioni. Ma la parte dottrinale è, soprattutto, una dichiarazione, per quanto imperfetta, sul significato di ogni nostro sforzo, in vista di un miglioramento del nostro mondo terrestre, perché esso divenga una preparazione al futuro mondo celeste. Va notato che *l'esposizione introdut-*

*tiva* è, intenzionalmente, obiettiva e persino fenomenologica. Dal principio alla fine essa concentra le sue osservazioni sulla persona umana, considerata individualmente e nella sua vita sociale e studiata ora come soggetto e ora come oggetto dei mutamenti descritti. Grazie all'insistenza del cardinale Doepfner, del vescovo Volk e di altri Padri, furono apportati due significativi emendamenti ai paragrafi conclusivi della stesura finale: il primo richiamò l'attenzione sulla divisione esistente nel cuore dell'uomo e sulle sue conseguenze sulla società, espressa in un testo di san Paolo (Rom. 7, 14 ss.); il secondo sottolineò il passaggio dalla visione antropologica, oggi tanto comune, all'unità degli uomini in Cristo, la nuova creatura, mutevole ed immutabile attraverso i secoli. Questi paragrafi avevano il preciso scopo di introdurre direttamente le considerazioni dottrinali della *prima parte.* Se ripensiamo ora quale fosse l'intenzione che guidava la prima parte dottrinale della Costituzione, comprenderemo meglio le difficoltà inerenti alla sua composizione. Vorrei limitarmi a ricordare qui i mutamenti avvenuti. All'ateismo fu dedicata una discussione più lunga, nel contesto positivo di un più ampio concetto dell'uomo. La condanna del comunismo e dell'ateismo marxista, richiesta da una minoranza, fu rifiutata dalla Commissione perché: 1. avrebbe cambiato il tono positivo del testo, quale era stato approvato dalla gran maggioranza; 2. avrebbe richiesto anche la condanna di altre forme di ateismo; 3. la questione era troppo complessa: l'oggetto della condanna avrebbe dovuto essere descritto con ogni precisione affinché non sembrasse che il Concilio volesse condannare teorie economiche o altri aspetti del marxismo non necessariamente condannabili e neppure intrinsecamente atei »[u].

[11] M. G. Me Grath, *Note storiche sulla Costituzione,* in *La Chiesa nel mondo d'oggi,* a cura di G. Barauna, pp. 154-155.

## IV. *La « Gaudium et spes » nel quadro del Concilio e del post-Concilio*

1. Abbiamo ricordato che il Cardinale Suenens propose che gli schemi conciliari venissero riorganizzati e riveduti alla luce di una duplice prospettiva, della « *Ecclesia ad intra* », cioè del rapporto della Chiesa con i suoi fedeli e con i fratelli cristiani, e della « *Ecclesia ad extra* », cioè della Chiesa in quanto stabilisce il dialogo con il mondo [n]. Possiamo accettare, pur con qualche riserva, questa distinzione tra problematica ecclesiale *ad intra* e *ad extra.* In questa prospettiva tutti i Documenti conciliari possono essere inglobati in una o nell'altra problematica. Al centro della problematica *ad intra* si pone la *Lumen Gentium* (LG); attorno gravitano la *Dei Verbum* (DV), la *Sacrosantum Concilium* (SC), e i documenti: *Orientalium Ecclesia* (OE), *Unitatis Redìntegratio* (UR), *Christus Dominus* (CD), *Perfectae Caritatis* (PC), *Optatam Totius* (OT), *Apostolicam actuositatem* (AA), *Presbyterorum Ordinis* (PO), *Gravissimum educationis* (GÈ). Al centro della problematica *ad extra* si pone la *Gaudium et spes* (GS); attorno gravitano i documenti conciliari: *Dignitatis Humanae* (DH), *Nostra Aetate* (NA), *Ad Gentes* (AG), *Inter Mirifica* (IM).

2. Tra i documenti contemporanei del Concilio bisogna ricordare: la *Mater et Magistra* (1961), la *Pacem in terris* (1963), la *Ecclesiam suam* (1964). Tra i documenti postconciliari ricordiamo: la *Populorum Progressio* (1967); i *Documenti di Medéllin* (1968); la *Octogesima Adveniens*

[12] Cfr. *Ada Synodalia Sacr. Concilii Dee. Vat. II,* voi. I, pars IV, Romae 1971, pp. 223-224.

(1871); il *De iustitia in mundo* del Sinodo dei Vescovi del 1971; i documenti del Sinodo dei Vescovi del 1974; l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975); il Documento dell'Episcopato francese *Per una pratica cristiana della politica* (1972); *La Chiesa e la politica* della Conferenza Episcopale Brasiliana (1974); la dichiarazione del Consiglio permanente dell'Episcopato francese su *La liberazione degli uomini e la salvezza in Gesù Cristo* (1975). Ricordiamo anche il Documento della Conferenza Episcopale del Cile (1973) su *Fede Cristiana e Azione Politica,* in riferimento al movimento dei « Cristiani per il Socialismo »; gli orientamenti pastorali dei Vescovi cileni su *Vangelo e Pace* (1975); il documento italiano su *Evangelizzazione e promozione umana* (1975).

3. In questi *documenti post-conciliari* la problematica dell'azione della Chiesa nel mondo si è sviluppata notevolmente. K. Rahner ha affermato che i problemi del Concilio spesso non sono più quelli del post-Concilio. Più esattamente pensiamo che si debba dire che la problematica post-conciliare va oltre l'impostazione conciliare sul problema Chiesa-mondo. Tuttavia l'impostazione conciliare resta il punto di partenza e di riferimento indispensabile e obbligatorio. Nel post-Concilio si assiste ad una presa di coscienza, crescente e continuamente rinnovata, della problematica ecclesiologica, specialmente in riferimento alla presenza della Chiesa nel mondo d'oggi, con *l'elaborazione di « progetti storici » e di « modelli operativi » nuovi.* Tale presa di coscienza crescente si realizza ad un duplice livello: a livello di riflessione teologica, a livello di esperienza e di prassi ecclesiale. Sul piano teologico, prospettive rinnovate circa il rapporto Chiesa-mondo si trovano nella *teologia della secolarizzazione,* nella *teologia della speranza e del futuro,* nella

*teologia del mondo,* nella *teologìa politica,* nella *teologia della liberazione,* nella *teologia della rivoluzione,* ecc.[13].

Non bisogna poi dimenticare i contributi che continuano a dare teologi come Congar, Chenu, Rahner, Schillebeeckx, ecc. A livello di esperienza e di prassi ecclesiale si sono poste in primo piano oggi le Chiese locali, le comunità ecclesiali particolari, i movimenti incentrati sull'esperienza di fede nel mondo e nell'impegno storico-culturale-sociale: per l'Italia è indispensabile citare almeno « Comunione e liberazione » e « Cristiani per il Socialismo ».

4. *Le difficoltà principali* che la Chiesa deve superare oggi sono:
— la pretesa di autosoteria dell'uomo secolarizzato, che elabora « progetti di salvezza » umani sul presupposto dell'autosufficienza assoluta dell'uomo;
— il rifiuto della mediazione salvifica della Chiesa, secondo un modello soteriologico di rapporto immediato Dio-uomo;
— il pericolo di un riduzionismo naturalistico, a livello puramente intramondano, della salvezza cristiana;
— al limite opposto la persistenza di tendenze soprannaturaliste ed escatologiste nel concepire la salvezza cristiana;

[13] Rimandando ad uno studio successivo la trattazione esplicita dei modelli di rapporto Chiesa-mondo proposti da queste teologie, ora ci limitiamo a segnalare i più noti lavori che ad esse si riferiscono rispettivamente: H. Cox, *La città secolare,* tr. it., Firenze 1968; J. Moltmann, *Teologìa della speranza,* tr. it., Brescia 1970; W. Pannenberg, *Il Dio della speranza,* tr. it., Bologna 1969; J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo,* tr. it., Brescia 1969; AA.VV., *Dibattito sulla « teologia politica »,* tr. it., Brescia 1971; AA.VV., *Ancora sulla « teologia politica »: il dibattito continua,* tr. it., Brescia 1975; G. Gutierrez, *Teologia della liberazione,* tr. it., Brescia 1972; H. Assmann, *Teologia della prassi di liberazione,* tr. it., Assisi 1974; J. Rollet, *Liberation sociale et salut chrétien,* Paris 1974; AA.VV., *Dibattito sulla « teologia della rivoluzione »,* tr. it., Brescia 1971.

— la persistenza di tendenze « privatiste » nel concepire l'esperienza di fede cristiana;
— la persistenza di tendenze « integraliste » nel concepire la presenza della Chiesa nel mondo.

5. *La GS presuppone chiaramente la Lumen Gentium,* specialmente il cap. I (Il mistero della Chiesa), il cap. II (Il popolo di Dio), il cap. IV (I laici), il cap. VII (Indole escatologica della Chiesa pellegrina e sua unione con la Chiesa celeste).

Presuppone anche chiaramente il *Decreto sull'Apostolato dei Laici,* pur presentando un'impostazione di fondo che parte da una angolatura diversa, come diremo nel capitolo seguente. Punto di riferimento centrale resta sempre ciò che è detto nella *Lumen Gentium:* « La Chiesa è in Cristo come un sacramento o segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano » (n. 1). Affermazione centrale e fondamentale della GS è che la Chiesa « mira a questo solo, a continuare, sotto la guida dello Spirito Santo, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a condannare, a servire e non ad essere servito » (n. 3).

D'altra parte la GS confessa che « la Chiesa non ignora quanto essa abbia ricevuto dalla storia e dallo sviluppo del genere umano» (n. 44); inoltre proclama il dovere della Chiesa di adattarsi ai nostri tempi, poiché « l'adattamento della predicazione della Parola rivelata deve rimanere legge di ogni evangelizzazione » (n. 44).

Abbiamo notato già che la GS *non presenta espressamente la missione della Chiesa secondo lo schema, caro a Congar, « evangelizzazione e animazione cristiana del temporale »,* come invece fa esplicitamente il Decreto sull'Apostolato dei Laici *(Ap. Act.,* 2, 5, 6, 7). Tuttavia è sufficiente-

mente chiaro che anche la GS concepisce la missione della Chiesa secondo questa *duplice dimensione: la GS tratta specificamente della seconda dimensione della missione della Chiesa, cioè dell'animazione cristiana del temporale.* Il fatto però che il discorso della GS non venga espressamente schematizzato secondo la distinzione sopraddetta, apre la possibilità a *una prospettiva più unitaria della missione della Chiesa,* come diremo nel capitolo seguente.

Nella struttura globale della GS, il cap. IV, sulla missione della Chiesa, apre il discorso alla *seconda parte* del documento, congiungendo i capitoli dell'antropologia, che lo precedono, con l'ampia trattazione dei vari problemi del mondo e del momento, cui è dedicata la seconda parte. In questo modo la missione della Chiesa appare non solo destinata alla trasformazione interiore degli uomini, ma connessa inscindibilmente con l'impegno in una prassi di trasformazione della società in tutte le sue dimensioni. Il programma di tale prassi, nei valori che esso presenta, va al di là della comunità ecclesiale e interessa tutti gli uomini.

## V. *La Chiesa nel mondo: trascendenza e immanenza; distinzione e unione*

1. È noto che il titolo della GS, nella travagliata storia della sua genesi, ha subito vari mutamenti; tra gli elementi che entravano in gioco nelle varie elaborazioni era anche il modo di esprimere il rapporto Chiesa-mondo. La scelta dell'espressione « La Chiesa *nel* mondo d'oggi » è stata intenzionale, in luogo di altre in cui il rapporto era espresso con la formula « La Chiesa *è* il mondo d'oggi ». Tale scelta tendeva a superare le prospettive dualistiche e a mettere in evidenza il rapporto intrinseco tra la Chiesa e il mondo.

Il rapporto Chiesa-mondo, benché a prima vista possa sembrare facilmente chiarificabile, non è di fatto tale. Noi ora, per analizzarlo, preferiamo le categorie della *trascendenza e dell'immanenza* della Chiesa rispetto alla storia; la GS ha usato invece uno schema più generico, quando ha parlato della Chiesa *nel* mondo, della sua « *intima congiunzione* » con il genere umano e con la sua storia (GS 1, 3), del suo « inserimento » entro l'intera famiglia umana (GS 3), in quanto essa « in hoc mundo exsistit et cum eo vivit atque agit » (GS 40) e « una cum tota humanitate incedit eamdemque cum mundo sortem terrenam experitur » (GS 40). Si può dire che la GS preferisce lo schema della *distinzione e della unione* intima, che parte dalla Chiesa e dal mondo come due realtà distinte, per affermarne poi l'intima unione nella storia. Invece lo schema della immanenza e della trascendenza parte dall'unione intima della Chiesa e del mondo (immanenza), per affermare poi la simultanea trascendenza della Chiesa sul mondo.

*sì) La Chiesa trascende il mondo e la storia* sia per la sua genesi, sia per il contenuto della sua vita, sia per il suo fine escatologico. Prima di tutto la trascendenza della Chiesa è connessa alla sua *genesi divina,* in quanto è convocata tra gli uomini dall'Appello efficace del Padre che agisce in Cristo per forza dello Spirito. Essa non proviene dal basso, dalle forze e dalle iniziative degli uomini. Essa è una « risposta », cosciente e attiva, a una « chiamata » efficace dall'Alto, che si concretizza in una successione di iniziative divine salvifiche, culminanti nella incarnazione del Figlio di Dio, nel Mistero Pasquale, nella missione vivificante dello Spirito.

La trascendenza della Chiesa è connessa quindi anche al contenuto *della sua vita e al suo principio vitale immanente:* la vita della Chiesa infatti è la partecipazione alla

vita trinitaria, comunicata agli uomini da Cristo; il suo principio vitale immanente è lo Spirito. Perciò la Chiesa si presenta in mezzo al mondo come « santa », cioè da esso per vari aspetti « separata », in quanto, pur essendo intimamente unita con esso, per un altro aspetto è da esso distinta e diversa in forza della vita divina che la costituisce nel suo essere e nel suo agire. Prescindendo dal tono eccessivamente dualistico, si può ritenere sostanzialmente esatta questa affermazione di Congar: la Chiesa è « come ordine particolare, come una assolutamente unica realtà della santità e della salvezza. In questo senso essa è "scelta". Essa è differente e lo è per la sua natura, ma non mantiene questa differenza e questa particolarità soltanto sul piano delle constatazioni fondamentali e delle asserzioni... La natura più intima della Chiesa, quella che fa di lei un ordinamento distìnto della santità e della salvezza, si esprime necessariamente in concrete forme stabilite che derivano da questa natura » [14].

Inoltre la trascendenza della Chiesa sul mondo è connessa al suo *fine trascendente ed escatologico,* che entra come fattore direttamente specificante la sua attività e la sua missione nella storia. La Chiesa è nella storia, ma opera direttamente per un fine che trascende la storia, pur presentandosi già realizzato in forma incipiente nella storia

[14] Y. Congar, *La Chiesa e il mondo,* in AA.VV., *Comprensione del mondo nella fede,* tr. it., Bologna 1969, p. 147. Condividiamo sostanzialmente le affermazioni di Congar riportate sopra, ma, come abbiamo detto nel cap. Ili, non condividiamo altre affermazioni dello stesso autore, specialmente del periodo pre-conciliare, in cui si insiste talmente nel presentare la dimensione trascendente della Chiesa, da farne una entità a sé stante, quasi metastorica nella sua natura, calata in mezzo al mondo da un piano superiore. Per questo stesso motivo, come abbiamo detto nel cap. II, non condividiamo la concezione « ontologico-personalistica » della Chiesa propria di J. Maritain.

stessa. La Chiesa perciò deve, come elemento vivificatore, promuovere direttamente il movimento con il quale il mondo aspira al suo ultimo fine, che è di fatto soprannaturale ed escatologico. Dice la GS: « La Chiesa ha una finalità di salvezza ed escatologica, che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro » (GS 40). Entra nella missione della Chiesa anche la promozione umana a livello intramondano, in quanto questa è dimensione integrante della salvezza cristiana; ma la missione della Chiesa non si esaurisce in questa dimensione intramondana, poiché tende alla salvezza completa come liberazione integrale dell'uomo, che implica essenzialmente la dimensione trascendente ed escatologica, alla cui realizzazione perciò la Chiesa tende direttamente ed esplicitamente nella sua azione.

b) Se la Chiesa per vari aspetti è trascendente, per altri è *immanente nel mondo e nella storia.* Dice la GS: « la Chiesa si sente realmente e intimamente solidale (coniuctam) con il genere umano e la sua storia » (GS 1; cfr. anche 3); « la Chiesa è già presente qui sulla terra, ed è composta da uomini, i quali appunto sono membri della Città terrena, chiamati a formare già nella storia dell'umanità la famiglia dei figli di Dio, che deve crescere costantemente fino all'avvento del Signore. Unita in vista dei beni celesti, e da essi arricchita, tale famiglia fu da Cristo "costituita e ordinata come società in questo mondo", e fornita di "convenienti mezzi di unione visibile e sociale". Perciò la Chiesa, che è insieme "società visibile e comunità spirituale", cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio. Tale compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede; resta anzi il mistero della

storia umana, che è turbata dal peccato fino alla piena manifestazione dello splendore dei figli di Dio » (GS 40).

Anche se la GS non ha adeguamente chiarificato il rapporto di immanenza e trascendenza tra Chiesa e mondo, e anche se, in questo campo, il post-Concilio ha dato contributi che vanno oltre la stessa GS, ci sembra che la Costituzione conciliare abbia definitivamente superato il « dualismo » radicale tra la Chiesa e il mondo, tra la Chiesa come storia della Salvezza e la storia profana dell'umanità. « Oramai ci è impossibile riconoscere la relazione Chiesa-mondo sia sotto la forma di un dualismo sia sotto la forma di una riduzione; non un *dualismo,* che distinguesse come cosa da cosa la Chiesa e il mondo e ne stabilisse poi un commercio, fosse pure a doppio senso, gettando un ponte per colmare il vuoto lasciato dal primo approccio; e nemmeno una *riduzione,* nella quale la Chiesa assorbisse il mondo dandogli la dispensa di esistere con le proprie energie; o nella quale il mondo cercasse di assorbire una Chiesa oramai secolarizzata per raccoglierne la successione storica » [15].

Già Congar, all'inizio del Concilio, sentiva l'esigenza di superare la concezione puramente trascendente della Chiesa. La Chiesa è una realtà trascendente; essa tuttavia « non esiste per se stessa: esiste in se stessa, certo, ma non per se stessa; appartiene alla sua essenza l'avere una missione per il mondo, il portare la responsabilità del mondo. Non bisogna pensare la distinzione della Chiesa e del mondo, per quanto certa essa sia, unicamente come la dualità di due potenze indipendenti: questo aspetto deve essere completato in questa linea di missione e di responsabilità della Chiesa nei confronti del mondo. Non bisogna pensare la Chiesa e il mondo come se procedessero affiancati, come il

[15] P.A. Liegè, *Chiesa di Gesù Cristo, Chiesa del mondo,* in AA.VV., *La Chiesa nel mondo,* tr. it., Roma 1967, p. 163.

vescovo e il prefetto che sul medesimo palco si sorvegliano con la coda dell'occhio, ma bisogna pensarli uniti corpo a corpo. La Chiesa non è per il mondo ferito solamente l'albergo del Buon Samaritano, è il Buon Samaritano stesso nell'atto in cui raccoglie da terra e si carica sul dorso il ferito »[16].

Quest'immagine del Buon Samaritano è significativa e utile per illustrare il rapporto Chiesa-mondo, inteso soprattutto come realtà in peccato e aperta alla redenzione di Cristo. È noto che nei discorsi di Paolo VI la Chiesa è presentata soprattutto come colei che si china sul mondo malato, che gli va incontro, che lo salva. Tuttavia sarebbe fuorviante fermarsi solo su questa immagine per illustrare il rapporto Chiesa-mondo: essa ne mostra solo un aspetto e, usata da sola, fa ricadere in forme di dualismo. La GS ci ha portato a insistere sugli aspetti di solidarietà e di immanenza tra Chiesa e mondo, andando oltre Congar stesso. « La Chiesa è fatta di tutte le esistenze umane, di tutti gli spazi di realtà umana che riconoscono di ricevere il loro significato e il loro profondo orientamento da quel Gesù Cristo la cui mistica presenza è captata per mezzo della fede. Senza mai ridursi a una superstruttura formale, questa Chiesa esprime, esplicita e nutre il suo essere in una comunità visibile nella quale l'evento iniziale è attuato, celebrato e irradiato. Essa non nasconde la sua novità rispetto alle comunità umane, né rispetto alle organizzazioni della società che non vuol rimpiazzare e alla quale non vuole nemmeno sovrapporsi. La sua novità non è qualcosa "accanto", o "di fronte", ma *un'emergenza* che innalza e un *dinamismo interno che anima l'umano* e ne allarga l'orizzonte senza per questo sradicarlo dal mondo » ".

»* Y. Congar, *Santa Chiesa*, tr. it, Brescia 1967, p. 311.
« P. A. Liegè, art. cit., p. 168.

Resta profondamente vero che la Chiesa ha preso coscienza più viva di se stessa e della sua missione quando ha posto attenzione al suo *esser e-nel-mondo e per-il-mondo,* nel rispetto della sua laicità, ma nella piena coscienza di doverne essere l'anima vivificatrice, al di là di un prevalente rapporto di poteri tra Gerarchia ecclesiastica e Stato, nella prospettiva di contribuire alla costruzione del futuro del mondo [18]. A noi sembra possibile che la presenza della Chiesa nel mondo possa essere sviluppata sino al tema del « *cristianesimo anonimo* », che permeerebbe tutta l'umanità nella sua disponibilità verso la salvezza e i valori evangelici anonimamente percepiti e vissuti [w]. È certo che la salvezza di Cristo agisce anche fuori della Chiesa visibile e la grazia di Cristo raggiunge tutti gli uomini di buona volontà (LG 16; GS 22): ciò pone il problema del rapporto tra la salvezza della Chiesa e la salvezza nel mondo, e insieme rivela una solidarietà profonda tra l'apertura dell'umanità alla realtà della salvezza e l'attuazione di essa nella forma della Chiesa come « sacramento universale di salvezza ».

2. Il problema della *Chiesa nel mondo* è quello della *Chiesa nella storia.* Esso implica, prima di tutto, un complesso di *prospettive fondanti* sul rapporto tra creazione e

[18] Cfr. J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo,* pp. 75 ss.; E. Schillebeeckx, *Il mondo e la Chiesa,* tr. it., Roma 1969, pp. 215 ss.; Id., *La missione della Chiesa,* tr. it., Roma 1971, pp. 63 ss.; L. Rutti, *Zur Theologie der Mission,* Mùnchen 1972; Y. Congar, *Un peuple messianique. Salut et libération,* Paris 1975.

[19] Cfr. E. Schillebeeckx, *Chiesa e mondo,* in *II mondo e la Chiesa,* pp. 246 ss.; *La Chiesa e l'umanità, ibid.,* pp. 270 ss.; K. Rahner, *Cristianesimo anonimo e compito missionario della Chiesa,* in *Nuovi saggi,* IV, tr. it., Roma 1973, pp. 619-642; Id., *Osservazioni sul problema del « Cristiano anonimo », ibid.,* V, Roma 1975, pp. 677-697; A. Roeper, *I cristiani anonimi,* tr. it., Brescia 1967; H. R. Schiette, *Colloquiwn salutis: cristiani e non cristiani oggi,* tr. it., Brescia 1966.

salvezza cristiana, natura e grazia, umanesimo integrale e cristianesimo, progresso umano e salvezza, salvezza e storia, dimensione sacra e profana della storia umana, Regno di Dio e storia, storia e escatologia.

Il problema della Chiesa nella storia pone poi la *problematica, più direttamente ecclesiologica,* della Chiesa come storia della salvezza nel seno della storia umana, come sacramento universale di salvezza nel seno della realtà storico-sociale-umàna.

La Chiesa presenta una dimensione di *immanenza nella storia,* in quanto essa è storia e si realizza in essa, ponendo cosi come realtà storico-sociale visibile la salvezza di Cristo. La Chiesa, perciò, da una parte, si pone come *realtà che trascende la storia,* sia nella sua genesi divina, sia nella sua vitalità spirituale, sia nella sua tensione escatologica; dall'altra si pone come *realtà nel seno del mondo e della storia umana,* in rapporto vitale con l'ordine temporale della civiltà, della cultura, della socialità, della politica, dell'economia, cioè con tutta l'attività degli uomini in quanto tende a costituire nel tempo una « civitas terrena » pienamente umana.

La Chiesa, in quanto realtà nella storia, si trova in un rapporto di *dare e ricevere* nei confronti del mondo: essa rende presente nella storia la pienezza del messaggio evangelico e dei mezzi della salvezza cristiana, nella forma di una economia storico-comunitaria, offrendo cosi un grande aiuto agli individui e alla società umana (cfr. GS 41-42-43). Contemporaneamente però la Chiesa riceve dall'esperienza storica della civilizzazione e dello sviluppo del genere umano. « L'esperienza dei secoli passati, il progresso della scienza, i tesori nascosti nelle varie forme di cultura umana, attraverso cui si svela più appieno la natura stessa dell'uomo e si aprono nuove vie verso la Verità, tutto ciò è di vantaggio anche per la Chiesa... La Chiesa, avendo una strut-

tura sociale visibile, che è appunto segno della sua unità in Cristo, può far tesoro, e lo fa, dello sviluppo della vita sociale umana, non quasi le manchi qualcosa nella costituzione datale da Cristo, ma per conoscere questa più profondamente, per meglio esprimerla e per adattarla con più successo ai nostri tempi. Essa sente con gratitudine di ricevere, nella sua comunità non meno che nei suoi figli singoli, vari aiuti dagli uomini di qualsiasi grado e condizione. Chiunque promuove la comunità umana nell'ordine della famiglia, della cultura, della vita economica e sociale, come pure della politica, sia nazionale che internazionale, porta anche non poco aiuto, secondo il disegno di Dio, alla comunità della Chiesa, nella misura in cui questa dipende da fattori esterni. Anzi, la Chiesa confessa che molto giovamento le è venuto e le può venire perfino a motivo della opposizione di quanti la avversano o la perseguitano » (GS 44).

3. Il Concilio Vaticano II ha preferito la categoria « *mondo* » piuttosto che la categoria « *storia* », nel porre la problematica della presenza e dell'azione della *Chiesa nel mondo e nella storia.* La categoria « mondo » è più tradizionale e ha una matrice anche biblica; tuttavia oggi la problematica tende a concentrarsi intorno alla realtà della storia e al significato della presenza della *Chiesa nella storia,* con tutte le implicazioni connesse. D'altra parte il problema della *Chiesa nel mondo* è soprattutto il problema del relazionarsi della Chiesa al *mondo come realtà storico-sociale, quindi come storia.* È vero che esiste anche il problema del rapporto *Chiesa-mondo come realtà cosmica,* ma esso assume una vera rilevanza in quanto il cosmo è visto in rapporto all'uomo, alla sua storia, al suo essere e operare nel mondo, al suo dominio sulle cose, al suo costruirsi come uomo rapportandosi alla natura.

4. *L'analisi del rapporto Chiesa-mondo* deve essere condotta sulla base *sia della dottrina* della Chiesa, *sia della sua « prassi » storica concreta.* Se teoria e prassi sono inscindibili in ogni movimento storico, lo sono anche nella Chiesa. La Chiesa è vita e esperienza di fede, nel cui ambito si pone la riflessione teologica e l'opera magisteriale della gerarchia. La Chiesa *vive* il suo essere nella storia e la sua presenza salvifica, mentre il *magistero* compie la sua funzione di guida e la *riflessione teologica* la sua funzione di chiarificazione.

C'è una implicazione reciproca tra l'esperienza ecclesiale, il magistero e la riflessione teologica. L'articolarsi concreto dei rapporti Chiesa-mondo perciò è connesso non solo con l'azione del magistero e della teologia, ma anche con *l'esperienza concreta di fede nella prassi ecclesiale.* Anzi, questa, spesso, per vari aspetti precede la teologia e il magistero. A volte l'urgenza storica infatti porta la Chiesa, o i gruppi ecclesiali, ad assumere concretamente un certo modo di presenza nel mondo; il corrispondente modello storico del rapporto Chiesa-mondo viene poi elaborato dalla riflessione teologica in connessione con questa prassi già tendenzialmente in atto. È vero però anche che spesso una certa teologia è alla base di un certo atteggiamento nella prassi ecclesiale e ne costituisce l'anima ispiratrice.

Oggi la *pluralità dei progetti storici* dei rapporti Chiesa-mondo, portati avanti dai diversi gruppi ecclesiali, è connessa sia con una pluralità di teologie che ne costituiscono l'ispirazione teoretica, sia con diverse esperienze concrete di vita ecclesiale inserite in contesti differenti di realtà mondana.

Notiamo che queste osservazioni rimangono valide comunque si risolva il problema della precedenza e dell'interazione nel *rapporto teoria-prassi, dottrina-esperienza* nel seno della vita della Chiesa.

*La pluralità e la storicità dei modelli e dei progetti storici* dei rapporti Chiesa-mondo è da vedere perciò in relazione alla pluralità e storicità sia della teologia, sia dell'esperienza e della prassi ecclesiale.

## Capitolo V

## PROSPETTIVE ATTUALI SULLA PRESENZA DELLA CHIESA NEL MONDO D'OGGI

### I. *Aspetti della coscienza attuale della missione della Chiesa nella storia*

Premettiamo che ciò che diciamo ora vuole essere solo una sintesi di quanto ci ripromettiamo di esporre analiticamente in una ricerca successiva sugli sviluppi post-conciliari del rapporto Chiesa-mondo. Qui intendiamo solo indicare alcune delle prospettive e delle problematiche principali maturate nella coscienza ecclesiale per opera del Concilio Vaticano II e della riflessione ecclesiale post-conciliare a livello sia di magistero, sia di teologia, sia di prassi ecclesiale. Ciò che diciamo quindi implica un riferimento esplicito anche ai modelli di presenza della Chiesa nel mondo d'oggi in qualche modo presenti nel magistero post-conciliare, in varie esperienze ecclesiali, nella « teologia politica » e « della liberazione » e nelle discussioni con esse connesse.

1. *Sacramento universale di salvezza e Sacramento del mondo.* — Uno degli aspetti più validi dell'epoca post-con-

ciliare è la presa di coscienza esplicita che la presenza della Chiesa nel mondo e nella storia si realizza in un *rapporto complesso, articolato e dialettico,* che nelle epoche precedenti era colto solo in modo parziale, notevolmente semplificato e talvolta anche riduttivo. Ciò soprattutto perché oggi abbiamo preso coscienza che il *dualismo* tradizionale Chiesa-mondo deve essere sostanzialmente rivisto, alla luce di una prospettiva secondo la quale Chiesa e mondo sono profondamente *uniti e solidali,* senza tuttavia *confondersi e identificarsi.* Per certi aspetti perciò la Chiesa è *immanente* nel mondo e nella storia, per altri aspetti invece essa *trascende* la realtà mondana. Ciò è connesso anche alla possibilità, sempre più affermata nella teologia attuale, di concepire la Chiesa come « *Sacramentum mundi* », cioè come quella comunità storico-sociale in cui la salvezza divina, già presente e operante in qualche modo in tutto il mondo, emerge in forma visibile, completa, cosciente e esplicita, dinanzi a tutto il mondo, in funzione di tutto il mondo, in intrinseca relazione con tutto il mondo. Nella Chiesa cioè assume forma sacramentale, visibile e completa, sia l'azione salvifica di Dio già operante in vari modi in tutta l'umanità, sia la risposta del mondo che altrove rimane implicita e non emergente in forma cosciente, visibile e completa. In questo senso può avere una sua giustificazione anche chiamare il mondo « *Chiesa latente* » e vedere la *Chiesa visibile* come emergente *dal mondo* in forza dell'azione dello Spirito [1].

Il Concilio preferisce chiamare la Chiesa *Sacramento universale di salvezza* (LG 48; AG 1; GS 45; cfr. LG 1, 9) e anche questa affermazione implica un nesso tra la sal-

[1] Cfr. L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung,* Paderborn 1972; E. Schillebeeckx, *La Chiesa « sacramento del mondo »,* in *La missione della Chiesa,* tr. it., Roma 1971, pp. 63 ss.; Y. Congar, *Un peuple messianique. Salut et libération,* Paris 1975.

vezza in quanto si realizza nella forma visibile ecclesiale e la salvezza in quanto si realizza nel mondo al di là della visibilità ecclesiale. È evidente che questa prospettiva implica la soluzione del grave problema della salvezza « nella » Chiesa e « fuori » della Chiesa.

Per opera del Concilio e della riflessione ecclesiale postconciliare oggi nella Chiesa si sente in modo più chiaro che essa si costituisce come la comunità visibile di quanti liberamente prendono coscienza sempre più esplicita dell'azione salvifica di Cristo nel mondo, la quale raggiunge tutti gli uomini, anche oltre l'ambito della visibilità istituzionale della Chiesa, ma in intrinseca relazione con essa. La Chiesa quindi oggi, sempre più consapevolmente, si pone come quella parte dell'umanità che risponde coscientemente alla Parola (Wort-Antwort) e che si costituisce come comunità visibile di coloro che credono esplicitamente alla Parola, professano coscientemente di essere salvati dalla sua azione, ne vivono la pienezza dei mezzi salvifici, in intima relazione con l'azione salvifica dello stesso Spirito che opera in tutti gli uomini, benché in forma non completa, non visibile, non istituzionale. La Chiesa perciò può essere concepita come il « Sacramento del mondo », il « Sacramento universale della salvezza », in quanto visibilizzazione storica dell'azione salvifica di Cristo nella pienezza delle sue forme e dei suoi mezzi di fronte a tutto il mondo, per tutto il mondo in intrinseca relazione con tutto il mondo. La Chiesa quindi oggi si presenta consapevolmente come la comunità convocata dal Padre *dal seno* dell'umanità e vivificata dallo Spirito *nel seno* dell'umanità; in *intrìnseca relazione* con tutta l'umanità e con tutte le sue espressioni storiche, *a servizio del mondo.* L'essere della Chiesa perciò è un *essere-per-il-mondo,* per sviluppare completamente in esso la dinamicità presente dello Spirito verso la Trascendenza e l'Escatologia. Possiamo quindi porre, come punto di riferimento,

questa definizione della Chiesa: essa è la comunità socialmente costituita di quanti liberamente e esplicitamente rispondono alla Parola del Padre in Cristo e dall'amore dello Spirito sono uniti a Lui e tra di loro, ponendosi cosi nella storia come Sacramento universale di salvezza.

*2, La Chiesa e la secolarità del mondo.* — Per opera del concilio e della riflessione post-conciliare, a livello sia di magistero, sia di teologia, sia di coscienza ecclesiale, si stanno chiarendo maggiormente i *rapporti tra la Chiesa e il complesso della realtà storico-sociale-politica.* In primo luogo appare più chiaramente che la Chiesa non deve essere l'istituzione religiosa di uno Stato, di una società profana in quanto tale; né che deve porsi come la struttura religiosa di un « corpus christianum », di una « respublica Christiana », di uno « Stato cristiano », superando tutti gli schemi medievali della « società cristiana » e del corpo sociale come unità insieme politico-religiosa. Appare inoltre sempre più chiaramente che la Chiesa non deve tendere a « sacralizzare » le istituzioni e le attività profane con forme di strumentalizzazione, di ecclesializzazione, di clericalizzazione ierocratica. Oggi nella Chiesa matura sempre più chiaramente la coscienza che essa deve porsi come comunità di fede *distinta* dallo Stato e dalla società profana, rispettosa dell'autonomia laica delle istituzioni civili e dell'attività temporale degli uomini (politica e culturale), benché in *vitale rapporto* con esse per animarle cristianamente. La tendenza prevalente nella Chiesa attuale mira a superare definitivamente i residui dell'età costantiniana e del *modello della « sacralizzazione »* del mondo. Oggi si avverte che la Chiesa deve porsi al servizio di un mondo secolarizzato, per superare l'equivoco del *secolarismo,* ma anche per affermare la legittima *secolarità* e « laicità » del mondo rispetto alla Chiesa stessa. Ciò significa che essa riconosce

sempre più chiaramente la *dimensione profana, laica e autonoma del mondo, della società, dell'attività temporale degli uomini*, mentre tuttavia sente l'imperiosa esigenza di costituirsi come *fermento vitale che anima cristianamente il mondo e come fattore storico che, evangelizzando, contribuisce al processo di civilizzazione e di promozione umana della vita culturale e sociale.* La laicità della politica è distinzione dalla fede, ma non è essere avulsa dalla fede. Il secolarismo, il laicismo, l'eclissi del sacro, nel loro aspetto negativo di chiusura verso la trascendenza e l'escatologia e di autosufficienza della realtà intramondana, sono frutto di esperienze di impegno mondano totalizzanti, che non lasciano spazio alla dimensione religiosa e di fede, pur rispettando formalmente la libertà religiosa. Tale è l'esperienza delle realizzazioni storiche del marxismo, che esauriscono nell'impegno politico la speranza di liberazione dell'uomo. Di fronte al mondo moderno, cosciente della sua autonomia profana, oggi si avverte con sempre maggiore insistenza che la Chiesa deve *rendere presenti i valori cristiani* non tanto attraverso la *via del potere giurisdizionale e giuridico,* quanto attraverso la *via del messaggio dell'influenza vitale e della testimonianza,* che hanno, insieme, la funzione *di proposta positiva* di valori e di *critica profetica* della realtà storica esistente in nome del Vangelo. In questo modo l'umanità, anche non credente, sarà aiutata a scoprire nei valori cristiani la più completa realizzazione dei valori umani e non la loro negazione. Ciò significa che il rapporto tra Chiesa e mondo comporta, per la Chiesa, che il suo sia un essere per il mondo *a servizio del mondo,* secondo la prospettiva evangelica del servizio, che richiede il superamento di ogni rapporto di dominio, di potenza, di prestigio. Questa esigenza è tanto più urgente quanto più la Chiesa viene a trovarsi in una situazione di *diaspora* nel seno della società umana, come minoranza profetica a

servizio della maggioranza degli uomini, in un contesto pluralistico dal punto di vista culturale e religioso.

3. *La globalità dei rapporti tra Chiesa e realtà culturale-socìale-politica.* — Nella tradizione del pensiero cristiano, fino all'epoca conciliare, la problematica dei *rapporti tra la Chiesa e l'ordine temporale* veniva esaurita nell'ambito del problema classico dei *rapporti tra Chiesa e Stato.* La problematica cosi veniva colta solo sotto la *dimensione giuridico-gerarchica,* come rapporto tra i due poteri giuridici supremi nell'ordine spirituale e nell'ordine temporale.

Tuttavia già in alcuni orientamenti preconciliari (ad esempio nelle prospettive di Maritain e di Congar), ma soprattutto con la *Gaudium et spes,* con vari documenti del magistero post-conciliare, con la riflessione teologica e l'esperienza ecclesiale di quest'ultimo decennio, il problema si è presentato in forme più complesse, globali e adeguate alla realtà storica effettiva. Oggi perciò il problema viene esteso alla *globalità dei rapporti tra la Chiesa, come popolo di Dio, e l'impegno umano a livello storico-sociale;* in questo ambito vengono specificamente evidenziati vari problemi, tra cui quello dei *rapporti* tra *Chiesa e cultura,* tra *Chiesa e politica,* tra *Chiesa e liberazione socio-politica,* tra *Chiesa e impegno per la giustizia.* Queste tematiche si pongono nel quadro del problema generale delle dimensioni storico-sociali della salvezza cristiana e della missione salvifica della Chiesa e, più specificamente, nel quadro della problematica dei rapporti tra *fede e cultura* e tra *fede e politica.* Già fin da ora è interessante notare lo *sviluppo delle angolature* sotto cui la problematica è stata posta nel corso di questi ultimi anni sia nei documenti del magistero sia nella riflessione teologica ecclesiale. Dal tema classico

« Chiesa e Stato » e « potere spirituale e potere temporale », attraverso le trattazioni sulla « dottrina sociale cristiana », si è passati all'analisi globale dei rapporti tra « ordine spirituale e ordine temporale » e al tema complessivo dei rapporti « Chiesa-mondo », che è la prospettiva più matura raggiunta nell'epoca conciliare con la *Gaudium et spes.* Negli anni successivi, oltre il permanere della prospettiva conciliare, dalla teologia e dal magistero la problematica spesso viene primariamente posta sotto angolature diverse, anche se sostanzialmente coincidenti: « *Chiesa e storia »;* « *Chiesa e impegno storico-sociale* »; « *Chiesa e politica* »; « *Chiesa e liberazione umana* »; o più in generale, « *Salvezza e storia »; « Salvezza e promozione umana »; « Salvezza e liberazione dell'uomo »; « Fede e politica »;* « *Fede e cultura* »; « *Evangelizzazione e culture »; « Evangelizzazione e promozione umana »,* con ripetute analisi dei rapporti tra Vangelo e impegno per la giustizia, tra liberazione cristiana e liberazione socio-politica. Queste problematiche sono già presenti nella GS, ma in essa non sono ancora sufficientemente chiarificate nelle loro molteplici e complesse implicazioni. L'esperienza della Chiesa in quest'ultimo decennio, il loro sforzo notevole di leggere i « segni dei tempi » e di essere più vitalmente presente nella realtà storica attuale, hanno portato la comunità ecclesiale, la teologia e il magistero, sia episcopale che papale, a porre queste problematiche in primo piano. In questo contesto è emerso fortissimo il tema della « *specificità* » della missione della Chiesa nel mondo e della presenza dei cristiani nell'impegno storico-sociale.

In questo campo sono da ricordare numerosi documenti *dell'Episcopato,* sia a livello di Conferenze Episcopali nazionali e regionali (Episcopato francese, Latinoamericano, Cileno, Brasiliano, Spagnolo, Italiano, ecc.), sia a livello di

interventi di singoli Vescovi, sia a livello di « Sinodo dei Vescovi » del 1971 (sulla *Giustizia nel mondo)* e del 1974 (sulla *Evangelizzazione del mondo contemporaneo).* Inoltre sono fondamentali i documenti pontifici *Populorum progressio* (1967), *Octogesima adveniens* (1971), *Evangelìi nuntiandi* (1975).

La *teologia politica* di Metz intende evidenziare la dimensione politica come essenziale nella missione della Chiesa; la *teologia della liberazione* latino-americana propugna una Chiesa impegnata necessariamente nel processo di liberazione dei popoli; la *teologia della rivoluzione* sviluppa questa prospettiva anche nel senso di un impegno rivoluzionario; le *teologìe della secolarizzazione* hanno interpretato la presenza della Chiesa in funzione del mondo moderno secolarizzato. A questi orientamenti tuttavia si oppongono anche oggi teologie e movimenti ecclesiali che insistono nel vedere la salvezza cristiana e la missione specifica della Chiesa *essenzialmente e direttamente solo in funzione dell'interiorità personale e dell'escatologia dell'uomo,* senza dirette e essenziali implicazioni nella realtà storico-sociale-politica. A livello di esperienza cristiana la diversità di impostazione anche ecclesiologica su queste problematiche oggi si coglie subito ponendo a confronto l'ispirazione di alcuni movimenti cristiani, quali, ad esempio, le Comunità catecumenali, il Movimento dei carismatici, Comunione e liberazione, le ACLI, il Movimento dei cristiani per il socialismo. La stessa Azione Cattolica in Italia oscilla tra la « scelta religiosa » e l'impegno culturale-sociale-politico.

4. *Azione della Chiesa come istituzione e azione dei cristiani.* — La maturazione della coscienza attuale pone oramai i problemi del rapporto tra Chiesa e mondo sempre a livello di Chiesa come « Popolo di Dio », nella globalità

della sua realtà costituita di sacerdozio e laicato, come comunità gerarchicamente costituita. L'impostazione della problematica a livello esclusivamente o primariamente giuridico-gerarchico è superata, specialmente dopo la *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes.*

In questa nuova impostazione tuttavia a molti sembra che sia necessario distinguere tra il *ruolo della gerarchia e quello del laicato* nel rapportarsi della Chiesa alla realtà storico-sociale-polìtica. Benché oggi qualche corrente sia orientata verso la svalorizzazione, e anche verso il superamento, di questa distinzione, anche a noi sembra che la chiarezza del discorso sui rapporti Chiesa-mondo esiga che si precisino le possibilità del sacerdozio gerarchico e quelle del laicato nella realizzazione della missione salvifica del Popolo di Dio nel mondo. Egualmente ci sembra che sia necessario distinguere tra uno spazio in cui la Chiesa, come istituzione, può agire *con potere giurisdizionale,* e uno spazio in cui tutti i membri del Popolo di Dio, peregrinante nello stesso itinerario degli uomini, agiscono non con potere, ma con *influenza e testimonianza* in quanto cristiani (sia sacerdoti sia laici). Analogamente ci sembra che sia necessario precisare ciò che spetta *all'azione dei cristiani* e ciò che spetta *all'azione della Chiesa in quanto istituzione,* come comunità di credenti gerarchicamente costituita[2]. Specialmente per quanto riguarda l'animazione cristiana dell'ordine temporale e l'impegno cristiano nella realtà sociale-politica, sarebbe fonte di equivoci non precisare ciò che è possibile fare ai cristiani, come singoli e come gruppi, e ciò che è possibile fare alla Chiesa in quanto istituzione, sia come *Chiesa universale,* sia come *Chiesa locale.* D'altra

[2] Cfr. Y. M. J. Congar, *Ministeri e comunione ecclesiale,* pp. 26-27.

parte l'esigenza di queste precisazioni oggi ci sembra abbastanza presente sia nel magistero, sia nella teologia, sia nell'esperienza della comunità ecclesiale.

5. *Dimensione ecclesiologica, antropologica, cristolagica.* — Nella elaborazione della GS, nella sua stesura definitiva e poi in vari momenti post-conciliari, è emerso chiaramente che la problematica sulla presenza della Chiesa nella storia implica inscindibilmente tre dimensioni: *ecclesiologica, antropologica, cristologica.*

Anche se si intende fare un discorso primariamente *ecclesiologico* (« la presenza della Chiesa nel mondo d'oggi »), è assolutamente necessario porre in chiara evidenza *la prospettiva antropologica che sta alla base* di quel discorso, con un'esplicita chiarificazione della posizione cristiana circa *i valori terrestri*, cioè circa il valore dello sforzo umano per umanizzare il mondo e umanizzare l'uomo e la sua rilevanza anche in ordine alla salvezza escatologica. L'analisi del rapporto tra Chiesa e storia, e della missione della Chiesa nel mondo, implica che si precisi come la Chiesa intende l'uomo e la sua vocazione integrale nel piano di Dio, quale valore essa attribuisce alla realtà mondana e umana anche in quanto corporea, quale rapporto essa vede tra la realtà storico-sociale intramondana dell'umanità e la salvezza escatologica, quale valore essa attribuisce ai valori terrestri, quale rapporto essa pone tra se stessa e la realtà storico-sociale-politica nella sua autonomia e laicità, quali caratteristiche assume il servizio che essa intende realizzare per l'umanità e quali finalità esso si prefigge, come essa intende attuare l'animazione cristiana dell'ordine temporale rispettandone l'autonomia propria.

L'approfondimento del discorso a livello ecclesiologico e antropologico porta inevitabilmente alla fondazione ultima di esso, che è *a livello cristologico.* Solo rifacendoci a

Cristo e alla sua salvezza possiamo chiarire definitivamente la prospettiva cristiana intorno all'uomo, ai valori terrestri, al rapporto tra missione salvifica della Chiesa e realtà storico-sociale-politica.

La GS, nei primi tre capitoli della prima parte, ha inteso esplicitamente evidenziare la necessità della fondazione antropologica e cristologica del discorso sulla missione della Chiesa nel mondo d'oggi, dando però una rilevanza quantitativa molto maggiore alla dimensione antropologica. Nell'epoca post-conciliare si sono notevolmente sviluppati sia il discorso antropologico, sia quello cristologico, specialmente come analisi delle dimensioni della salvezza cristiana e della sua specificità rispetto a tutte le altre proposte umane di salvezza.

## II. *La missione della Chiesa sia come evangelizzazione e animazione cristiana dell'ordine temporale, sia come promozione umana integrale - Competenze e limiti*

1. *Prospettiva unitaria o molteplice nei documenti conciliari?* — Premesso che svilupperemo adeguatamente altrove il nostro discorso sulla missione della Chiesa nel mondo d'oggi, notiamo ora che c'è attualmente un *pluralismo notevole nella teologia e nella prassi ecclesiale.* C'è da chiedersi se tale pluralismo si rifletta anche nei diversi interventi del *magistero ecclesiastico post-conciliare,* benché in forme più attenuate e più riconducibili alla prospettiva fondamentale unitaria. Lasciando alle ricerche successive l'analisi del magistero post-conciliare, ora notiamo che a qualcuno sembra che una certa pluralità di orientamenti emerga anche *nel seno stesso del Concilio,* e che la *Gaudium et spes* presenti una prospettiva diversa rispetto agli altri

documenti conciliari[3]. Al nostro scopo è sufficiente confrontare le prospettive della *Apostolicam actuositatem* e della *Gaudium et spes* nel presentare la missione della Chiesa. Noi riconosciamo che i due documenti conciliari presentano la missione della Chiesa *partendo da angolature diverse;* tuttavia ci sembra che le due presentazioni siano riconducibili a una prospettiva di fondo *omogenea e unitaria* e che sia necessario vederle in rapporto di *complementarità e di integrazione reciproca.*

Nella *Apostolicam actuositatem* la missione della Chiesa è descritta ponendo come base esplicita la *distinzione tra piano spirituale e piano temporale,* tra *piano della evangelizzazione e della santificazione e piano della cultura e della civilizzazione,* considerando il primo come l'ordine specifico della Chiesa e il secondo come l'ordine specifico delle istituzioni e delle attività civili e profane. Questa distinzione dei piani è vista anche in riferimento alla distinzione tra *naturale e soprannaturale,* considerando il primo come il fine diretto e immediato dell'attività temporale delle istituzioni civili e il secondo come il fine diretto e immediato dell'attività spirituale della Chiesa. Questo riferimento tuttavia non significa che la *Apostolicam actuositatem* presupponga l'identificazione esclusiva del temporale col naturale, in quanto l'ordine temporale, nella realtà concreta e storica esistente, non rimane pura realtà naturale, ma è elevato al piano soprannaturale, poiché, di fatto, non esiste un ordine puramente naturale, ma il naturale è esistenzialmente posto nell'ambito del piano soprannaturale. Ciò significa che la *Apostolicam actuositatem* vede le istituzioni e le attività civili e profane finalizzate direttamente e immediatamente al bene temporale, che si pone nell'ambito dell'ordine naturale, ma insieme le vede

[3] Cfr. G. Gutierrez, *Teologia della liberazione,* pp. 66, 173 ss.

nel quadro del fine mediato e ultimo dell'uomo che è unico e che è quello soprannaturale.

In base a questo quadro teologico sullo spirituale e sul temporale, sulla evangelizzazione e santificazione e sull'attività storico-sociale-civile dell'umanità, la *Apostolìcam actuositatem,* sulla scia del modello proposto da Congar, descrive la missione della Chiesa, in sé unica e indivisibile, prima di tutto come *evangelizzazione e santificazione,* quindi *come animazione cristiana dell'ordine temporale* della cultura, della civiltà, della società.

Nella *Gaudium et spes* invece il discorso sulla missione della Chiesa nel mondo d'oggi si basa direttamente e primariamente su un quadro teologico angolato diversamente, anche se esso non nega, ma implica il quadro teologico descritto sopra. In questa costituzione conciliare infatti tutto il discorso sulla missione della Chiesa e sulla relazione reciproca tra Chiesa e mondo ha sempre come quadro portante *la prospettiva della vocazione integrale dell'uomo,* che abbraccia tutti i valori genuinamente umani, connessi sia con la creazione e l'impegno umano, sia con la salvezza di Cristo. Questa prospettiva portante del *fine unico e unitario dell'uomo, dell'unità del piano della creazione e della salvezza in Cristo,* porta la « *Gaudium et spes* » *a prescindere intenzionalmente* da riferimenti alla distinzione tra naturale e soprannaturale e a *non porre in primo piano la distinzione tra ordine temporale e ordine spirituale,* tra civilizzazione e santificazione[4]. Ci sembra tuttavia che G. Gutierrez forzi i testi conciliari quando vede nella *Gaudium et spes* implicito il superamento della di-

[4] Cfr. M. D. Chenu, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo,* in *La Chiesa nel mondo d'oggi,* a cura di G. Barauna, pp. 331 ss.

stinzione dei piani tra temporale e spirituale, tra naturale e soprannaturale, tra Chiesa e mondo. A noi sembra invece che soprattutto la distinzione tra ordine temporale e spirituale in qualche modo *sia implicita* nel discorso di questo documento conciliare che, prescindendo completamente da essa, non potrebbe essere adeguatamente inteso. Analogamente ci sembra che il discorso della *Apostolicam actuositatem* rischia di cadere in un dualismo dell'ordine spirituale e dell'ordine temporale, della Chiesa e del mondo, se non viene integrato dal discorso della *Gaudium et spes* sulla vocazione integrale dell'uomo, sul suo fine unico e unitario e sull'unità del piano della creazione e della salvezza in Cristo.

I documenti del magistero post-conciliare si pongono prevalentemente sulla scia della GS, sviluppandone però la problematica specialmente in riferimento alla realtà politica e sociale.

*2. La missione della Chiesa come evangelizzazione e santificazione e come animazione cristiana dell'ordine temporale nella « Apostolicam actuositatem ».* — Soprattutto il primo di questi due aspetti della missione della Chiesa è ripetutamente messo in evidenza, benché con espressioni diverse, ma sostanzialmente omogenee, da tutti i testi conciliari: basta citare la *Lumen gentium* (nn. 1-5, 8, 9, 17, 48), la *Ad gentes* (nn. 1-6, 9-13), la *Apostolicam actuositatem* (nn. 2, 5-6), la *Gaudium et spes* (nn. 1, 40, 41, 42).

La *Apostolicam actuositatem* tuttavia intende presentare la missione della Chiesa in modo completo e integrale, in quanto cioè implica inscindibilmente l'uno e l'altro aspetto, in relazione intrinseca tra loro, in modo che appaia chiaramente che la missione della Chiesa è *unica,* ma presenta *due dimensioni* essenziali. Tale *duplice dimensione della missione della Chiesa* sta al centro anche di tutto

il discorso della *Gaudium et spes*, ma viene inquadrata e formulata in modi nuovi; negli altri documenti conciliari è accennata specialmente quando si parla dell'apostolato dei laici (LG 31; AG 10 ss.; GÈ 1, 2, 3, 7-8).

a) Il discorso della *Apostolicam actuositatem* inizia presentando *globalmente la missione della Chiesa, nella sua unità e nella duplicità delle sue dimensioni:* « Questo è il fine della Chiesa: con la diffusione del Regno di Cristo su tutta la terra a gloria di Dio Padre, rendere partecipi tutti gli uomini della salvezza operata dalla redenzione e per mezzo di essi ordinare effettivamente il mondo intero a Cristo. Tutta l'attività del Corpo Mistico ordinata a questo fine si chiama *apostolato,* che la Chiesa esercita *mediante tutti i suoi membri, naturalmente in modi diversi;* la vocazione cristiana infatti è per sua natura anche vocazione all'apostolato. [...] C'è nella Chiesa diversità di ministero ma unità di missione. Gli apostoli e i loro successori hanno avuto da Cristo l'ufficio di insegnare, reggere e santificare in suo nome e con la sua autorità. Ma anche i laici, resi partecipi dell'ufficio sacerdotale, profetico e regale di Cristo, per la loro parte completano, nella Chiesa e nel mondo, la missione di tutto il popolo di Dio. In realtà essi esercitano l'apostolato *evangelizzando e santificando* gli uomini, *e animando e perfezionando con lo spirito evangelico l'ordine temporale,* in modo che la loro attività in questo ordine costituisca una chiara testimonianza a Cristo e serva alla salvezza degli uomini. Siccome è proprio dello Stato dei laici che essi vivano nel secolo e in mezzo agli affari secolari, sono chiamati da Dio affinché, ripieni di spirito cristiano, a modo di fermento, esercitino nel mondo il loro apostolato» (AA 2).

All'inizio del cap. II viene ripresentata la duplice dimensione dell'unica missione della Chiesa: « L'opera della

redenzione di Cristo, mentre per natura sua ha come fine la salvezza degli uomini, abbraccia pure la instaurazione di tutto l'ordine temporale. Per cui la missione della Chiesa non è soltanto portare il messaggio di Cristo e la sua grazia agli uomini, ma anche animare e perfezionare l'ordine temporale con lo spirito evangelico. I laici dunque, svolgendo la missione della Chiesa, esercitano il loro apostolato nella Chiesa e nel mondo, nell'ordine spirituale e in quello temporale: questi ordini, sebbene siano distinti, tuttavia nell'unico disegno divino sono cosi legati, che Dio stesso intende ricapitolare in Cristo tutto il mondo per formare una creazione novella, in modo iniziale sulla terra, in modo perfetto alla fine del tempo. Nell'uno e nell'altro ordine il laico, che è simultaneamente fedele e cittadino, deve continuamente farsi guidare dalla sua unica coscienza cristiana » (AA 5). Da questi testi, e dai seguenti, appare chiaro il quadro portante della *distinzione dei piani:* ordine spirituale e ordine temporale; Chiesa e mondo; piano della evangelizzazione e della santificazione e piano dei beni terreni della cultura, della civiltà, della socialità, della politica (AA 7).

b) *L'apostolato di evangelizzazione e di santificazione:* esso è l'aspetto primario della missione della Chiesa, è affidato in modo speciale al sacerdozio ministeriale, ma in esso hanno una parte molto importante anche i laici: « La missione della Chiesa ha come scopo la salvezza degli uomini che si raggiunge con la fede in Cristo e la sua grazia. Perciò l'apostolato della Chiesa e di tutti i suoi membri è diretto prima di tutto a manifestare al mondo il messaggio di Cristo con la parola e i fatti e a comunicare la sua grazia. Ciò si effettua soprattutto con il ministero della parola e dei sacramenti, affidato in modo speciale al *clero,* nel quale anche i *laici* hanno la loro parte molto importante

da compiere "per essere anch'essi cooperatori della verità" (3 Gv. 8). Specialmente in questo ordine l'apostolato dei laici e il ministero pastorale si completano a vicenda » (AA 6).

e) *L'animazione cristiana dell'ordine temporale.* Analogamente alla distinzione di Congar tra Chiesa e mondo, la *Apostolicam actuositatem* descrive il mondo e l'ordine temporale nel modo seguente: « Quanto poi al mondo, è questo il disegno di Dio: che gli uomini, con animo concorde, instaurino e perfezionino sempre più l'ordine temporale. Tutte le realtà che costituiscono l'ordine temporale, cioè i beni della vita, della famiglia, la cultura, l'economia, le arti e le professioni, le istituzioni della comunità politica, le relazioni internazionali e cosi via, come pure il loro evolversi e progredire, non soltanto sono mezzi con cui l'uomo può raggiungere il suo fine ultimo, ma hanno un "valore" proprio, riposto in esse da Dio, sia considerate in se stesse, sia considerate come parti di tutto l'ordine temporale: "E Iddio vide tutte le cose che aveva fatto, ed erano assai buone" (Gen. 1, 31). Questa loro bontà naturale riceve una speciale dignità dal rapporto che esse hanno con la persona umana a servizio della quale sono state create. Infine piacque a Dio unificare in Cristo Gesù tutte le cose, naturali e soprannaturali, "affinché Egli abbia il primato sopra tutte le cose" (Col. 1, 18). Questa destinazione, tuttavia, non solo non priva l'ordine temporale della sua autonomia, dei suoi propri fini, delle sue proprie leggi, dei suoi propri mezzi, della sua importanza per il bene dell'uomo, ma anzi lo perfeziona nella sua consistenza e nella propria eccellenza e nello stesso tempo lo adegua alla vocazione totale dell'uomo sulla terra» (AA 7). Qui appare l'utilizzazione della distinzione dei piani tra temporale e spirituale e tra naturale e soprannaturale, con la preoccu-

pazione però di evitare il dualismo e di riscoprire l'unità del piano storico di Dìo nel quale, di fatto, il temporale non esiste come puro naturale, ma è inserito nell'ordine soprannaturale della salvezza e del fine escatologico in Cristo. All'ordine temporale, secondo il decreto conciliare, la missione della Chiesa si estende come animazione di esso con lo spirito evangelico.

In questa animazione cristiana dell'ordine temporale hanno un compito da svolgere sia la gerarchia, sia i laici, ai quali spetta soprattutto l'attuazione concreta di essa. « È compito di tutta la Chiesa aiutare gli uomini affinché siano resi capaci di ben costruire tutto l'ordine temporale e di ordinarlo a Dio per mezzo di Cristo. È compito dei *Pastori* enunciare con chiarezza i principi circa il fine della creazione e l'uso del mondo, dare gli aiuti morali e spirituali affinché l'ordine temporale venga instaurato in Cristo. Ai *laici* tocca assumere la instaurazione dell'ordine temporale come compito proprio e, in esso, guidati dalla luce del Vangelo e del pensiero della Chiesa e mossi dalla carità cristiana, operare direttamente e in modo concreto; come cittadini cooperare con gli altri cittadini secondo la specifica competenza e sotto la propria responsabilità; cercare dappertutto e in ogni cosa la giustizia del regno di Dio. L'ordine temporale deve essere instaurato in modo che, nel rispetto integrale delle leggi sue proprie, sia reso ulteriormente conforme ai principi della vita cristiana e adattato alle svariate condizioni di luogo, di tempo e di popoli. Tra le opere di simile apostolato si distingue l'azione sociale dei cristiani che il Concilio desidera oggi si estenda a tutto l'ambito dell'ordine temporale, anche a quello della cultura » (AA 7).

Come abbiamo sopra accennato, ci sembra che il quadro teologico entro il quale si muove la *Apostolicam actuo-*

*sitatem* sia quello già delineato da Congar, incentrato cioè sul modello della distinzione dei piani tra spirituale e temporale, soprannaturale e naturale, Chiesa e mondo, sacerdozio e laicato. In modo per vari aspetti simile, già Maritain aveva distinto tra spirituale e temporale e aveva rivendicato l'esigenza dell'animazione cristiana dell'ordine temporale della cultura e della civiltà per opera dei laici.

3. *La missione della Chiesa come servizio dell'uomo per la promozione integrale della persona umana. Competenze e limiti nella GS.* — La GS e sulla scia di essa, molti documenti del magistero post-conciliare e molta teologia attuale, presentano la missione della Chiesa partendo non dalla distinzione dei piani, ma dalla *prospettiva unitaria della vocazione integrale dell'uomo, cioè del fine unico e unitario della persona umana,* che implica sia il suo bene terreno, sia il suo bene trascendente e escatologico, nell'unico piano storicamente voluto da Dio in Cristo che unisce i beni della creazione e quelli della salvezza. In questa prospettiva si parte dal delineare la missione della Chiesa come *servizio per la realizzazione della vocazione integrale dell'uomo e, quindi, come servizio per la promozione di tutti i beni e i valori autenticamente umani,* in quanto tutti sono posti sul piano storico della salvezza in Cristo e hanno rilevanza per essa, sia i beni terreni e intramondani, sia i beni trascendenti e escatologici. Conseguentemente si afferma esplicitamente che la Chiesa non può rimanere indifferente o dichiararsi estranea rispetto alla promozione di ogni valore umano, ma verso tutti deve in qualche modo esercitare il suo servizio promozionale alla luce del Vangelo di Cristo e della sua salvezza.

Tuttavia, affermato come punto basilare che la Chiesa è a servizio di tutti i valori umani, anche la GS (GS 42, 58, 76) fa emergere l'esigenza *di precisare quali siano gli*

*aspetti sotto i quali la promozione umana spetta alla Chiesa* e quali invece siano gli aspetti per cui spetta alle istituzioni temporali, culturali, sociali, economiche, politiche dell'umanità. L'emergere di questa esigenza infatti è indispensabile per evitare il *ritorno a forme di egemonia della Chiesa* su tutta la realtà sociale e per salvare il lato altrettanto fondamentale di una *competenza autonoma e laica* delle istituzioni civili e delle attività profane nella promozione umana. A questo punto deve perciò emergere la distinzione tra la dimensione della promozione umana che è *competenza della Chiesa* e la dimensione di essa che è *competenza dello Stato e delle altre istituzioni sociali profane.* Questa distinzione può fare riferimento, come nella *Apostolicam actuositatem,* alla distinzione tra *ordine spirituale e ordine temporale,* tra piano della *evangelizzazione* e piano della *civilizzazione* (cfr. GS 58 nota 7) o, se questa fosse ritenuta insufficiente o equivoca, ad *altre categorie,* ma in qualche modo deve emergere qual è l'ambito della *competenza* della Chiesa circa la promozione umana a livello storico-sociale e quali sono i *limiti* di questa competenza. L'impostazione base della GS e, sulla sua linea, di molta parte del magistero e della teologia post-conciliare, riesce a evidenziare in modo chiaro e inequivocabile che la missione della Chiesa implica l'impegno per la promozione umana anche a livello intramondano; cosi riesce a superare ogni pericolo di indifferenza della Chiesa verso i valori umani storico-sociali e ogni pericolo di soprannaturalismo, di escatologismo, di dualismo, di privatizzazione dell'esperienza ecclesiale di fede. Questa evidenziazione e questo superamento non sono invece definitivamente chiari nell'impostazione della *Apostolicam actuositatem.* Tuttavia se l'impostazione base della *Gaudium et spes* non fa emergere dal suo seno la distinzione tra competenza della Chiesa e com-

petenza delle istituzioni civili, e quindi i limiti della competenza della Chiesa, si rischia una confusione di competenze e un nuovo integrismo ecclesiastico. Tali rischi non ci sembrano completamente assenti in alcune espressioni della « teologia politica » e della « teologia della liberazione » e in alcuni movimenti ecclesiali recenti (per esempio « Comunione e liberazione»).

Ripromettendoci di sviluppare altrove il tema della competenza e dei limiti della missione della Chiesa nel campo culturale, sociale, politico, riprendiamo il discorso della GS sulla *Chiesa come servizio della vocazione integrale dell'uomo.* Con espressioni varie, ma sostanzialmente equivalenti, questa costituzione conciliare pone come basilare il tema della vocazione integrale dell'uomo (GS 3, 10, 11, 12, 18, 20, 21, 22, 23, 34, 35, 39, 41, 42, 57, 63, 91). La costituzione conciliare vede la rivelazione divina, la creazione, la persona e l'opera salvifica di Cristo, la fede, e, quindi, la missione della Chiesa e l'opera del Concilio in riferimento alla vocazione integrale dell'uomo. Conseguentemente anche i beni e i valori terreni (quali la cultura, la civiltà, la giustizia, la socialità e la fraternità umana, la politica, ecc.) dalla *Gaudium et spes* sono posti in riferimento con la vocazione integrale dell'uomo, che li implica e li integra nel fine ultimo trascendente e escatologico in Cristo.

L'enciclica *Populorum progressio* (1967) ha ripreso apertamente il tema della Chiesa al « servizio degli uomini » (n. 1), assumendo le categorie dell'« umanesimo integrale » e della « crescita e dello sviluppo integrale » della persona umana: « per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo» (n. 14). Per questo l'enciclica vuole che venga suscitata « in tutto il popolo di Dio la piena conoscenza del ruolo che i tempi attuali reclamano da

lui, in modo da promuovere il progresso dei popoli più poveri, di favorire la giustizia sociale fra le nazioni » (n. 5). Per questo il Papa dice: « è dunque a tutti che noi oggi rivolgiamo questo appello solenne a un'azione concertata per lo sviluppo integrale dell'uomo e lo sviluppo solidale dell'umanità » (n. 5). Su questa linea il documento *La giustizia nel mondo*, del Sinodo dei Vescovi del 1971, dice che « la missione di predicare il Vangelo, ai nostri giorni, richiede che ci impegniamo per la *totale* liberazione dell'uomo già nella sua esistenza terrena ». In modo analogo il Sinodo dei Vescovi del 1974, nella *Dichiarazione dei padri sinodali sulla evangelizzazione*, pone uno stretto rapporto « tra l'evangelizzazione e la salvezza *integrale* e la liberazione *piena* degli uomini e dei popoli », e dice che la Chiesa, « fedele alla sua missione evangelizzatrice, quale comunità veramente povera, orante e fraterna, può molto per procurare la salvezza *integrale* ossia la *piena* liberazione degli uomini, ... specialmente dei poveri, dei più deboli, degli oppressi e per eliminare le conseguenze sociali del peccato, che si traducono nelle ingiuste strutture sociali e politiche »[5].

*Abbiamo detto che questa impostazione era stata preceduta dalla « Gaudium et spes »*. Non è difficile fare una scelta di testi in proposito. La GS pone l'opera della Chiesa nel Concilio *a servizio dell'uomo integrale:* « Si tratta di salvare la persona umana, si tratta di edificare l'umana società. È l'uomo dunque, ma l'uomo integrale, nell'unità di corpo ed anima, di cuore e coscienza, di intelletto e volontà, che sarà il cardine di tutta la nostra esposizione. Pertanto il Santo Sinodo, proclamando la grandezza somma della vocazione dell'uomo e la presenza in lui di un germe divino, offre all'umanità la cooperazione sincera della Chie-

s Cfr. « Il Regno - Documenti», 19 (1974), n. 296, p. 533.

sa al fine di stabilire quella fraternità universale che corrisponda a tale vocazione » (GS 3). « Il Popolo di Dio, mosso dalla fede, per cui crede di essere condotto dallo Spirito del Signore, che riempie l'universo, cerca di discernere negli avvenimenti, nelle richieste e nelle aspirazioni, cui prende parte insieme con gli altri uomini del nostro tempo, quali siano i veri segni della presenza o del disegno di Dio. La fede infatti tutto rischiara di una luce nuova, e svela le intenzioni di Dio sulla vocazione integrale dell'uomo, e perciò guida la intelligenza verso soluzioni pienamente umane» (GS 11). «La Chiesa crede che il riconoscimento di Dio non si oppone in alcun modo alla dignità dell'uomo, dato che questa dignità trova proprio in Dio il suo fondamento e la sua perfezione: l'uomo riceve da Dio Creatore le doti di intelligenza e di libertà ed è costituito libero nella società, ma soprattutto egli è chiamato a comunicare con Dio stesso in qualità di figlio e a partecipare alla sua stessa felicità. Inoltre essa insegna che la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno della attuazione di essi » (GS 21). « La Rivelazione cristiana dà grande aiuto alla promozione di questa comunione tra persone, e nello stesso tempo ci guida ad un approfondimento delle leggi che regolano la vita sociale, scritte dal Creatore nella natura spirituale e morale dell'uomo » (GS 23). « I cristiani, dunque, non si sognano nemmeno di contrapporre i prodotti dell'ingegno e della potenza dell'uomo alla potenza di Dio, quasi che la creatura razionale sia rivale del Creatore; al contrario, piuttosto, essi sono persuasi che le vittorie dell'umanità sono segno della grandezza di Dio e frutto del suo ineffabile disegno. E quanto più cresce la potenza degli uomini, tanto più si estende e si allarga la loro responsabilità sia individuale che collettiva. Da ciò si

vede come il messaggio cristiano, lungi dal distogliere gli uomini dal compito di edificare il mondo, lungi dall'incitarli a disinteressarsi del bene dei propri simili, li impegna piuttosto a tutto ciò con un obbligo ancora più stringente » (GS 34). « *La Chiesa ha come compito di promuovere e elevare tutto quello che di vero, buono e bello si trova nella comunità umana* » (GS 76). « Ed infatti, i beni, quali la dignità dell'uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorquando il Cristo rimetterà al Padre "il regno eterno ed universale: che è regno di verità e di vita, regno di santità e di grazia, regno di giustizia, di amore e di pace". Qui sulla terra il Regno è già presente, in mistero; ma con la venuta del Signore, giungerà a perfezione» (GS 39).

Il cap. IV della prima parte della GS è dedicato a descrivere esplicitamente la missione della Chiesa nel mondo contemporaneo, in base ai presupposti precedenti. Esso inizia presentando una sintesi globale della missione della Chiesa: « La Chiesa, procedendo dall'amore dell'eterno Padre, fondata nel tempo dal Cristo Redentore, radunata nello Spirito Santo, *ha una finalità salvifica ed escatologica, che non può essere raggiunta pienamente se non nel mondo futuro.* Essa, poi, è già presente qui sulla terra, ed è composta da uomini, i quali appunto sono membri della città terrena, chiamati a formare già nella storia dell'umanità la famiglia dei figli di Dio, che deve crescere costantemente fino all'avvento del Signore. Unita in vista dei beni celesti, e da essi arricchita, tale famiglia fu da Cristo "costituita e ordinata come società in questo mondo" e fornita di "convenienti mezzi di unione visibile e sociale". Perciò la Chie-

sa, che è insieme "società visibile e comunità spirituale", cammina insieme con l'umanità tutta e sperimenta assieme al mondo la medesima sorte terrena, ed è come il fermento e quasi l'anima della società umana, destinata a rinnovarsi in Cristo e a trasformarsi in famiglia di Dio. Tale compenetrazione di città terrena e città celeste non può certo essere percepita se non con la fede; resta, anzi, il mistero della storia umana, che è turbata dal peccato fino alla piena manifestazione dello splendore dei figli di Dio. La Chiesa, certo, perseguendo il suo proprio fine di salvezza, non solo comunica all'uomo la vita divina, ma anche diffonde la sua luce con ripercussione, in qualche modo, su tutto il mondo, soprattutto per il fatto che risana ed eleva la dignità della persona umana, consolida la compagine della umana società, e immette nel lavoro quotidiano degli uomini un più profondo senso e significato. Cosi la Chiesa, con i singoli suoi membri e con tutta intera la sua comunità, crede di poter contribuire molto a rendere più umana la famiglia degli uomini e la sua storia » (GS 40).

La Chiesa offre perciò un aiuto ai *singoli uomini,* sia in quanto « svela all'uomo il senso della sua propria esistenza, vale a dire la verità profonda sull'uomo », proprio « manifestandogli il mistero di Dio, il quale è il fine ultimo dell'uomo» (GS 41); sia in quanto promuove la dignità personale e la libertà dell'uomo e proclama e tutela i diritti umani (GS 41).

La Chiesa inoltre intende dare *aiuto alla società umana, nell'ambito tuttavia della sua missione propria, che ha un fine di ordine religioso e non di ordine politico, economico e sociale.* « Certo, la missione propria, che Cristo ha affidato alla sua Chiesa, non è di ordine politico, economico e sociale: il fine, infatti, che le ha prefisso è di ordine religioso. Eppure proprio da questa missione religiosa scatu-

riscono dei compiti, della luce e delle forze, che possono contribuire a costruire e a consolidare la comunità degli uomini secondo la legge divina. Cosi pure, dove fosse necessario, a seconda delle circostanze di tempo e di luogo, anch'essa può, anzi deve, suscitare opere destinate in servizio di tutti, ma specialmente dei bisognosi, come, per esempio, opere di misericordia e altre simili. La Chiesa, inoltre, riconosce tutto ciò che di buono si trova nel dinamismo sociale odierno: soprattutto l'evoluzione verso l'unità, il processo di una sana socializzazione e consociazione civile ed economica. Promuovere l'unità corrisponde infatti alla intima missione della Chiesa » (GS 42).

La precisazione della GS sull'ambito e sui limiti della missione della Chiesa viene ripresa nel n. 76, parlando dei rapporti fra la Chiesa e la comunità politica, e viene richiamata nella nota 7 del n. 58, quando si dice che « non bisogna mai perdere di vista che l'obbiettivo della Chiesa è di evangelizzare e non di civilizzare. Se essa civilizza, fa ciò attraverso l'evangelizzazione » (è una citazione delle parole di Pio XI). In questo senso la GS dice anche: « Il Concilio, dunque, considera con grande rispetto tutto ciò che di vero, di buono e di giusto si trova nelle istituzioni, pur cosi diverse, che l'umanità si è creata e continua a crearsi. Dichiara, inoltre, che la Chiesa vuole aiutare e promuovere tutte queste istituzioni, per quanto ciò dipende da lei ed è in armonia con la sua missione. Niente le sta più a cuore che di servire al bene di tutti » (GS 42).

C'è poi un aiuto che la Chiesa intende dare all'attività umana *per mezzo dei cristiani:* « Il Concilio esorta i cristiani, che sono cittadini dell'una e dell'altra città, di sforzarsi di compiere fedelmente i propri doveri terreni, facendosi guidare dallo spirito del Vangelo. Sbagliano coloro che, sapendo che qui noi non abbiamo una cittadinanza stabile

ma che cerchiamo quella futura, pensano di poter per questo trascurare i propri doveri terreni, e non riflettono che invece proprio la fede li obbliga ancor di più a compierli, secondo la vocazione di ciascuno » (GS 43). Ai laici spetta l'animazione cristiana del mondo (GS 43).

L'impegno della Chiesa in ordine alla promozione integrale dell'uomo, enunciato come principio generale nella prima parte della *Gaudium et spes, nella seconda parte* viene concretizzato come impegno della Chiesa e dei cristiani in ordine alla *promozione dei vari beni e valori umani.* Cosi, per esempio, parlando della *promozione del progresso della cultura,* si mette in evidenza la rilevanza di questo bene anche nella prospettiva cristiana in ordine allo sviluppo integrale dell'uomo, per cui c'è un compito della Chiesa e dei cristiani nel contribuire a promuoverne la realizzazione: « I cristiani, in cammino verso la città celeste, devono ricercare e gustare le cose di lassù: questo tuttavia non diminuisce, ma anzi aumenta l'importanza del loro dovere di collaborazione con tutti gli uomini per la costruzione di un mondo più umano. E in verità il mistero della fede cristiana offre loro eccellenti stimoli e aiuti per assolvere con maggiore impegno questo compito e specialmente per scoprire il pieno significato di quest'opera, mediante la quale la cultura umana acquista un posto importante nella vocazione integrale dell'uomo» (GS 57). «La Chiesa, compiendo la sua missione, già con questo stesso fatto stimola e dà il suo contributo alla cultura umana e civile » (GS 58). Anche parlando della *vita economico-sociale* la *Gaudium et spes* la inserisce nell'ambito della vocazione integrale dell'uomo e perciò rivendica alla Chiesa e ai cristiani il compito di contribuire a promuoverne il retto sviluppo: « Anche nella vita economico-sociale sono da tenere in massimo rilievo e da promuovere la dignità e la vocazione integrale della persona

umana, come pure il bene dell'intera società [...]. In vista di ciò la Chiesa lungo lo svolgersi della storia ha formulato nella luce del Vangelo e, soprattutto in questi ultimi tempi, ha largamente insegnato i principi di giustizia e di equità richiesti dalla retta ragione umana e validi sia per la vita individuale e sociale che per la vita internazionale » (GS 63).

La *Gaudium et spes* perciò conclude: « Quanto viene proposto da questo Santo Sinodo fa parte del tesoro di dottrina della Chiesa ed intende aiutare tutti gli uomini del nostro tempo, sia quelli che credono in Dio, sia quelli che esplicitamente non Lo riconoscono, affinché, scoprendo più chiaramente le esigenze della loro vocazione totale, rendano il mondo più conforme all'eminente dignità dell'uomo, aspirino a una fratellanza universale e superiore, e possano rispondere, sotto l'impulso dell'amore, con uno sforzo generoso e congiunto, agli appelli più pressanti della nostra epoca » (GS91).

## III. *Dimensioni della salvezza cristiana e della missione della Chiesa nel mondo*

1. *Missione salvifica della Chiesa nel mondo e salvezza cristiana.* — Giunti a questo punto ci sembra che sia opportuno esaminare il problema ponendo in relazione le dimensioni della missione della Chiesa nel mondo con le dimensioni della salvezza cristiana. La Chiesa infatti ha specificamente una missione salvifica che si pone in essenziale riferimento con la salvezza di Cristo: sia la Bibbia, sia il Concilio Vaticano II presentano la missione della Chiesa come attuazione della salvezza di Cristo nel corso della storia. D'altra parte è anche vero il rapporto inverso: la salvezza di Cristo dice un essenziale riferimento alla missione salvifica della Chiesa, che ne rappresenta il « Sacramento universale », co-

me sua attuazione visibile e piena nella storia. Questa reciprocità di rapporti tra la missione salvifica di Cristo e la missione della Chiesa deve essere sempre tenuta presente[6]. Ora vogliamo porre in evidenza le dimensioni della missione salvifica della Chiesa, rifacendoci alla salvezza di Cristo, facendo particolarmente riferimento all'aspetto dialettico che assume la missione e la presenza salvifica della Chiesa nel mondo contemporaneo[7]. Notiamo che la dialettica complessa della salvezza cristiana, e del rapporto Chiesa-mondo, è presente anche nella *Gaudium et spes,* ma sotto un'ottica in cui i momenti antitetici non sono particolarmente sviluppati, mentre è evidenziata la risoluzione positiva (si direbbe ottimisticamente) del processo dialettico salvifico nella storia.

Ci sembra invece che nell'epoca post-conciliare divenga sempre più forte la coscienza degli aspetti dialettici che presenta la realtà della salvezza di Cristo in quanto si attua nell'uomo e nella storia; l'inserimento di Dio Salvatore nel mondo si presenta spesso all'uomo moderno come un rapporto dialettico, come un incontro in cui emergono forti antitesi in cerca di una sintesi. Tale problematica dialettica emerge maggiormente quando la salvezza di Cristo viene considerata nella Chiesa, la quale rivendica di essere « inviata per mandato divino alle genti per essere sacramento universale di salvezza» (Ad Gentes, 1).

[6] Cfr. Cec, *La salvezza oggi. Atti della conferenza di Bangkok, 28 dicembre 1972-12 gennaio 1973,* tr. it., Bologna 1973; Ati, *La salvezza cristiana. Atti del VI Congresso nazionale,* Assisi 1975; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung,* Paderborn 1972; J. Moltmann, *Die Kirche in der Kraft des Geistes,* Munchen 1975; Y. Congar, *Un peuple messianique. Saint et libération,* Paris 1975; J. W. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde,* Paris 1970.

[7] Cfr. D. Bonifazi, *Dimensioni dialettiche della salvezza cristiana e missione della Chiesa nel mondo,* in Ati, *La salvezza cristiana,* pp. 184 ss.

2. *Eterosoteria e autosoterìa dell'uomo.* — Uno dei primi aspetti che emergono, analizzando la salvezza cristiana, è l'antitesi autosoteria-eterosoteria. Da una parte l'uomo, in ogni epoca, ma soprattutto oggi, ha connaturale l'esigenza a essere padrone e costruttore del proprio destino e della propria storia, a essere lui il realizzatore della propria personalità e dell'umanizzazione dell'uomo, a realizzare col proprio impegno la salvezza dell'uomo. L'esigenza di autosoterìa è un dato connaturale all'uomo e sempre operante nel corso della sua storia. D'altra parte, però, sono un dato altrettanto presente, nella storia e nell'esperienza dell'uomo, l'insufficienza, la limitatezza, la finitezza delle possibilità « autosoteriche » dell'uomo e quindi l'esigenza, anche se vagamente avvertita, di un intervento « eterosoterico » che non annulli le possibilità intrinseche dell'uomo, ma le integri e le potenzi.

Nel cristianesimo, poi, è noto che la salvezza si pone espressamente come « eterosoteria », come azione di « Dio che salva », come « dono » della misericordia benevola di Dio verso l'uomo incapace di salvarsi da solo. Si delinea quindi una dialettica tra *l'autosufficienza* e *l'insufficienza* dell'uomo rispetto alla propria salvezza e alla realizzazione piena di sé; tra la *superfluità* dell'intervento salvifico di Dio e la *necessità* di questo intervento. Concretizzando questo discorso nel campo della storia, si delinea un rapporto dialettico tra la *superfluità* dell'azione salvifica della Chiesa nel seno dell'umanità e la sua *necessità.* Da una parte si pone *l'autosufficienza* dei mezzi e delle istituzioni creati dall'uomo per promuovere la propria salvezza e liberazione; dall'altra si pone *l'insufficienza* di questi mezzi e di queste istituzioni umane rispetto alla salvezza « integrale » dell'uomo, con conseguente *necessità* o *non superfluità* dell'azione salvifica anche della Chiesa, attraverso la quale si

rende presente visibilmente nella storia l'azione salvifica di Dio.

Tale problematica si concretizza quindi nella dialettica storica tra *la liberazione dell'uomo come opera della scienza, dei movimenti e delle istituzioni create dall'uomo stesso,* prima fra tutte lo Stato, *e la liberazione dell'uomo come opera della Chiesa* e della sua presenza e azione nel mondo. Tale problematica, da un altro punto di vista, si configura anche come dialettica *tra l'azione di Dio e l'azione libera dell'uomo,* nella salvezza dell'uomo stesso; tra *l'iniziativa di Dio e l'iniziativa dell'uomo;* tra le scelte di Dio e le scelte dell'uomo; tra il piano salvifico di Dio e il piano salvifico dell'uomo; tra Provvidenza e Grazia salvifica e libertà responsabile dell'uomo. L'analisi approfondita del rapporto autosoteria-eterosoteria umana, sotto tutti questi aspetti, dovrebbe rivelare una intrinseca tendenza delle varie dimensioni dialettiche verso un superamento di *quell'antitesi* in cui si pongono nel primo momento, verso cioè una *sintesi e una sinergia salvifica Dio-uomo, Chiesa-progetti umani. Anzi* dovrebbe rivelare una fondamentale e originaria istanza di integrazione reciproca delle varie dimensioni della salvezza, che precede lo stesso momento in cui queste dimensioni si presentano in rapporto dialettico. Una istanza fondamentale cioè per cui *la salvezza umana esige e richiede di essere insieme opera dell'uomo e opera di Dio; opera dei progetti umani e opera della Chiesa.*

3. *Trascendenza e non estraneità della salvezza nei confronti dell'umano a livello naturale.* — Da una parte l'azione di Cristo Salvatore è un « dono » dell'Alto per l'umanità, espressione della misericordia benevola del Padre; dall'altra, affinché questo « dono » non rimanga estraneo e totalmente eterogeneo e superfluo rispetto all'uomo, esso deve porsi in rapporto con un'esigenza, un bisogno, una possibi-

lità, una dimensione immanente dell'uomo stesso. Quindi si configura una dialettica tra la trascendenza rispetto all'uomo e la continuità con ciò che è immanente dell'uomo. L'esasperazione della dialetticità porta al *soprannaturalismo;* la troppo facile soluzione della dialetticità porta al *riduzionismo naturalistico* del cristianesimo, per cui la salvezza cristiana, nei suoi contenuti, si presenta come *deducibile* dall'umano e *riducibile* all'umano.

Tale dialettica storicamente emerge anche *nel rapporto Chiesa-mondo,* quando la Chiesa intende agire per calare nel tessuto storico-sociale-politico i valori cristiani. La dimensione trascendente e di « fede », con cui questi valori si presentano, spesso appare in antitesi con la simultanea intenzione della Chiesa di volerli incarnati nei tessuti naturali storico-sociali-politici, che intendono essere laici e retti unicamente dalla normatività razionale dell'uomo.

Pensiamo però che, approfondendo l'analisi oltre gli aspetti antitetici, si può scoprire la possibilità di superare l'antitesi, in quanto emerge un rapporto originario e fondamentale di continuità tra di essi, che va oltre la dimensione antitetica in cui tendono a porsi nel primo momento. Tale superamento può essere ritrovato in un loro rapporto originario e fondamentale di *continuità-diversità,* che precede ogni ulteriore rapporto antitetico, e nel quale questo potrebbe e dovrebbe nuovamente risolversi. Un rapporto di *novità nella continuità,* e di *continuità nella diversità,* tra la realtà immanente all'uomo nella sua naturalità e razionalità e la realtà nuova, originale e trascendente della salvezza. Un rapporto di continuità-diversità che precede e supera l'antitesi, in quanto si pone sulla linea *dell'apertura* e della *possibilità* umana verso un « *più* » *trascendente* che « può » essere accolto nell'umano e fatto proprio esistenzialmente e storicamente dall'umano. Un « più » trascen-

dente che tuttavia si presenta *anche come valore umano* e, in quanto tale, può inserirsi nella storia umana come principio dinamico di azione, di storia, di socialità, di razionalità nel mondo, per opera della Chiesa e dell'azione dei cristiani. In questa prospettiva la realtà salvifica si pone come trascendente, gratuita, « soprannaturale » rispetto alla linea della natura e dell'essere dell'uomo, ma si pone come incarnata e immanente rispetto alla linea dell'esistenza e della storia umana.

4. *Dimensione trascendente-escatologica e dimensione intramondana della salvezza e dell'azione della Chiesa.* — Il problema del rapporto tra dimensione ultramondana e dimensione intramondana della salvezza cristiana e della missione della Chiesa nella storia è oggi al centro della discussione teologica e della prassi ecclesiale, soprattutto per opera della «teologia politica », della « teologia della liberazione » e di vari movimenti cristiani impegnati nella prassi di liberazione sodale-politica[8]. Anche vari documenti recenti

[8] La bibliografia su questo e sugli argomenti dei paragrafi seguenti è molto ampia: essa è fornita da tutte le pubblicazioni che fanno riferimento alle varie correnti teologiche e ai vari movimenti cristiani aperti all'impegno storico-sociale-politico. Cfr. J. B. Metz, *Sulla teologia del mondo;* J. B. Moltmann, *Teologia della speranza;* J. Alfaro, *Speranza cristiana e liberazione dell'uomo,* tr. it., Brescia 1971; R. A. Alves, *Teologia della speranza umana,* tr. it., Brescia 1971; G. Gutierrez, *Teologia della liberazione;* H. Asmann, *Teologia dalla prassi di liberazione;* AA.VV., *Chrétiens et églises dans la vie politique,* Lyon 1973; AA.VV., *Dibattito sulla « teologia politica »;* AA.VV., *Ancora sulla « teologia politica... »;* AA.VV., *Dibattito sulla « teologia della rivoluzione »;* AA.VV. *Teologie della liberazione in America Latina,* tr. it., Roma 1975; J. Rollet, *Liberation sociale et salut chrétien;* AA.VV., *Mission aux temps des Révolutions,* Louvain 1972; R. Ageneau-D. Pryen, *Una nuova età della missione,* tr. it., Bologna 1975; AA.VV., *Liberazione: dialogo nel Celam,* 3 voli., Quaderni ASAL 23, 24, 25, Roma 1976; J. L. Segundo, *Liberazione della teologia,* tr. it., Brescia 1975; *La salvezza cristiana - La voce degli episcopati dell'Ame-*

del magistero della Chiesa pongono espressamente questa problematica, sviluppando la linea avviata dalla GS: basta ricordare la *Populorum Progressio,* i *Documenti di Medellin, La giustizia nel mondo* del Sinodo dei Vescovi del 1971, la *Dichiarazione* sull'evangelizzazione del Sinodo dei Vescovi del 1974, la *Evangelii nuntiandi,* vari documenti dell'Episcopato sudamericano e francese.

Il rapporto tra la realtà intramondana e la salvezza trascendente-escatologica è posto in modo molto diverso da due orientamenti teologici recenti:

a) *Secondo molti, la dimensione mondana-temporale dell'uomo e la sua salvezza soprannaturale-escatologica sono su due piani diversi, in quanto la prima viene concepita come estranea alla salvezza cristiana,* che è specificamente a livello interiore e soprannaturale-escatologico. In modo analogo viene posto il rapporto tra il *temporale* (costituente il campo d'azione e l'ordine specifico e esclusivo delle istituzioni umane, naturali, sociali e politiche) e lo *spirituale* (costituente il campo d'azione e l'ordine specifico ed esclusivo della Chiesa), con la esplicita tendenza a risolvere il rapporto sulla linea di una *separazione* dei due campi d'azione e a relegare l'azione salvifica della Chiesa *nel campo dello « spirituale » ridotto a una dimensione puramente interiore, privata e escatologica.*

Questo primo modo di intendere il rapporto temporalità-spiritualità è proprio, per ragioni opposte e con sfumature e intenti diversi, sia di cristiani che sostengono una in-

*rica Latina e dell'Africa al Sinodo dei Vescovi 1974,* Quaderni ASAL 20, Roma 1975; *Le nuove vie del Vangelo. I vescovi africani parlano a tutta la Chiesa,* Bologna 1975; AA.VV., *Fede e cambiamento sociale in America Latina,* tr. it., Assisi 1975; Y. Congar, *Un popolo messianico,* tr. it., Brescia 1976; AA.VV., *Liberazioni e liberazione,* Milano 1974.

terpretazione « soprannaturalista » e « escatologista » della missione della Chiesa, sia di molti laicisti e atei che vedono nel cristianesimo solo un movimento di religiosità interiore.

Una prospettiva analoga si trova in chi prospetta il rapporto *profano-sacro,* in ordine alla salvezza cristiana, nel senso che esistono realtà, momenti, eventi, attività puramente « profane » e, in quanto tali, estranee alla salvezza cristiana e all'azione salvifica del Cristo e della Chiesa; mentre, accanto ad esse, esistono realtà, momenti, eventi, attività « sacre » e specificamente salvifiche che, in quanto tali, sono il campo specifico dell'azione salvifica del Cristo e della Chiesa. In questa prospettiva il rapporto profano-sacro si configura come dialettica tra due piani della esistenza umana, della storia e della realtà, quasi che, al limite, esistano una storia sacra e una storia profana dell'umanità e dell'universo, l'una distinta dall'altra, l'una accanto all'altra, anche se in un continuo intrecciarsi dei rispettivi eventi.

b) *Secondo una prospettiva diversa, il rapporto temporalità-spiritualità, temporalità-escatologia, mondanità-trascendenza, profano-sacro, si pone all'interno stesso della salvezza cristiana,* in quanto questa è essenzialmente, allo stesso tempo, ultramondana e intramondana, escatologica e temporale, immanente nella storia e nella realtà mondana, ma insieme trascendente l'ambito spazio-temporale. La dialettica si pone quindi tra dimensione ultramondana e dimensione intramondana della salvezza cristiana; cioè tra la salvezza in quanto pone l'uomo in rapporto con Dio e con la escatologia, e la salvezza in quanto investe l'uomo anche come essere nel mondo, nel tempo, nella storicità sociale. In questa prospettiva, la dimensione mondana, storico-sociale-politica dell'uomo, non è estranea alla salvezza e alla liberazione cristiana integralmente intesa, in quanto in essa

si deve già realizzare e attuare la salvezza del Cristo come liberazione dell'uomo nel mondo, nella storia, nella società.

Il soprannaturale, il salvifico, l'escatologico, cioè, non dovrebbero essere realtà *accanto* alla realtà naturale, profana, temporale, ma dovrebbero essere dimensioni trascendenti che assume la *stessa* realtà naturale, profana, temporale, in quanto viene *assunta* in una prospettiva e in una tensione trascendente, salvifica, soprannaturale, escatologica, in forza dell'inserimento dell'incarnazione del Cristo Salvatore nel mondo e nella storia umana.

Analogamente, *la dialettica sacro-profano si pone all'interno della stessa salvezza cristiana*, in quanto il profano o secolare non è totalmente estraneo alla salvezza di Cristo, non è una realtà accanto alla realtà salvifica. Dimensione profana e sacra si pongono quindi come due dimensioni dell'unica realtà umana e storica, per cui la dimensione sacra, soprannaturale e salvifica è coestensiva alla totalità dell'esistenza, della storia e della realtà. Perciò l'unica storia umana di fatto esistente si pone insieme come profana-secolare e sacra, come storia dello sviluppo dell'umanità a livello culturale, sociale, politico e, insieme, come storia della salvezza dell'umanità nella sua apertura e tensione verso la trascendenza di Dio e del suo regno escatologico. In questa prospettiva, il progresso storico dell'umanità, nella sua umanizzazione e liberazione a livello psichico, sociale, economico, politico, si pone come già un momento della salvezza e liberazione cristiana dell'umanità, come suo momento essenziale, in dialettica con la trascendenza globale e integrale della salvezza cristiana.

In questa prospettiva, *la dialettica temporalità-spiritualità e secolare-sacro entra anche all'interno dell'azione salvìfica della Chiesa nel mondo.* La dialettica, cioè, si pone tra due componenti dell'impegno della Chiesa: da una parte

l'impegno per *la salvezza e la liberazione dell'uomo al livello spirituale* di rapporto uomo-Dio, secondo la dimensione trascendente e escatologica dell'uomo; dall'altra parte l'impegno della Chiesa per *la liberazione dell'uomo a livello mondano,* nella sua dimensione terrestre, storica, sociale. Inoltre nella prospettiva che la missione salvifica nel mondo implica l'impegno per la liberazione integrale dell'uomo, quindi anche per la liberazione a livello storico, sociale, politico, la dialettica pone anche, da una parte, l'istanza che la realtà temporale, mondana, storica, sociale, politica dell'uomo non rimanga estranea all'azione liberatrice e umanizzante della Chiesa e dei cristiani e *venga assunta nel campo del loro impegno* concreto per la realizzazione dei valori cristiani e umani; dall'altra parte, però, *pone l'istanza dì autonomia, di secolarità, di laicità* della dimensione temporale e mondana dell'attività terrestre dell'uomo. Cioè, mentre da una parte sembra che la Chiesa dovrebbe *inserirsi nel temporale, nel mondano,* nella realtà storico-sociale-politica, per la realizzazione dei valori cristiani e umani; dall'altra sembra che la Chiesa dovrebbe proclamare, rispettare e propugnare l'autonomia, la laicità, la secolarità del temporale, del mondano, della attività storico-sociale-politica, in base ad *un'istanza di « secolarizzazione » e di « mondanizzazione » del mondo* che sembra intrinseca allo stesso messaggio cristiano della salvezza.

Per superare e risolvere questa dialettica, sotto i suoi vari aspetti, sono state presentate *diverse teologie della salvezza e diversi « modelli » del rapporto Chiesa-mondo,* in base anche *alle diverse teologie della Chiesa, della speranza, del futuro, della prassi liberatrice dell'uomo.* Di queste diverse « teologie » della salvezza e di questi diversi « modelli » ora non ci occupiamo. Ora ricordiamo solo che, nell'ambito delle teologie che vedono la salvezza cristiana a

livello trascendente-escatologico ed insieme a livello intra-mondano, la dialettica tra dimensione ultramondana e dimensione intramondana della salvezza viene risolta e superata secondo una certa pluralità di linee teologiche: basti pensare alle varie teologie dell'umanesimo cristiano, della secolarizzazione, della speranza, del futuro, alla teologia politica, della prassi e dell'impegno cristiano nel mondo, nella politica, nella liberazione, nella rivoluzione. Tuttavia, pur nella varietà di queste linee teologiche, la risoluzione della suddetta dialettica si tende a vederla nell'unità della persona umana, che è insieme dimensione mondana e dimensione escatologica, essere-nel-mondo e essere-per-1'eterno, immanente nel mondo e aperta al Trascendente, per cui la liberazione cristiana integrale dell'uomo è insieme liberazione dell'uomo per l'Eterno e liberazione dell'uomo nel mondo. Cosi la salvezza a livello mondano si presenta come momento necessario della salvezza integrale della persona umana, che, nella sua pienezza, trascende l'intramondano e si pone in riferimento con l'Assoluto trascendente e con l'Escatologia.

Per quanto riguarda poi i vari « modelli » operativi e i vari « progetti storici » nel concepire e realizzare la presenza della Chiesa nel mondo contemporaneo, ora ricordiamo solo che essi hanno almeno questo fondo comune: la Chiesa deve essere presente nel mondo, in funzione salvifica, presentando i valori cristiani anche come valori umani da attuare nel tessuto storico-sociale-politico e stimolando alla loro realizzazione, in atteggiamento di cooperazione e di dialogo con tutte le altre iniziative e istituzioni naturali, portatrici di valori umani. Insieme, però, la Chiesa deve proclamare e rispettare la sua incompetenza specifica circa le vie, i metodi, i sistemi scientifici, tecnici, economici, sociali, politici per la realizzazione storica di questi valori, proclamando e rispettando l'autonomia, la secolarità, la Iai-

cita del temporale a questo livello[9]. Questa ci sembra la linea emergente dai Sinodi dei Vescovi del 1971 e del 1974 e dal recente Convegno ecclesiale italiano su « Evangelizzazione e promozione umana ».

5. *La salvezza come amore di Dio e come amore del mondo e dell'uomo.* — Connessa con quella illustrata sopra è *la dialettica della salvezza che si pone tra l'impegno cristiano per il mondo e l'impegno cristiano per Dio, tra l'azione della Chiesa come « rivolta a Dio » e la sua azione come « rivolta al mondo », tra la missione della Chiesa come servizio di Dio e come servizio del mondo e del suo progresso* [10].

Tale dialettica può superare e risolvere il suo momento antitetico con la evidenziazione della dimensione anche mondana e umana dell'impegno cristiano per Dio; con la evidenziazione che *amore di Dio e amore del mondo possono essere aspetti di un unico amore,* facendo emergere la dimensione anche mondana dell'amore per Dio, nel contesto dello stesso amore di Dio per il mondo, senza tuttavia risolvere la totalità dell'amore di Dio nell'amore per il mondo.

Tuttavia la dialettica riemerge in base all'ambiguità e alla ambivalenza della realtà del « mondo », spesso notata dalla Bibbia, per cui la salvezza cristiana, *da una parte, implica amore del mondo e impegno nel mondo, ma, dall'altra parte, implica distacco dal mondo e rifiuto del mondo;* per cui il cristiano è « nel mondo » ma non è « del mondo »; per cui la salvezza cristiana redime tutta la realtà, anche quella mondana, attraverso un processo di *assunzione* del

[9] Cfr. K. Rahner, *La Chiesa e la sua funzione di critica alla società,* in *Nuovi Saggi,* IV, pp. 713-743.
[10] Cfr. K. Rahner, *Missione salvifica della Chiesa e umanizzazione del mondo,* in *Nuovi Saggi,* V, pp. 599-725.

mondano, ma insieme di *purificazione* del mondano e di *ascesi* dell'uomo nei suoi rapporti con esso. Quindi tale dialettica si può risolvere solo evidenziando che l'amore autenticamente cristiano del mondo ne implica una purificazione in nome dell'amore stesso.

Analogamente si pone una dialettica *tra benessere materiale, progresso mondano e salvezza spirituale, escatologica dell'uomo.* Tale dialettica a volte si pone a livello di antitesi cosi forte da non vederne la risoluzione se non nell'annullamento di uno dei due termini dialettici: o nell'annullamento del benessere materiale, come non-valore cristiano, per garantire il valore della salvezza spirituale ed escatologica; o nell'annullamento di questa, come forma umanamente alienante, per garantire l'impegno umano per il benessere materiale. La risoluzione della dialettica invece può trovarsi in una prospettiva di umanesimo cristiano: la salvezza cristiana inserisce l'impegno umano per il benessere materiale nella prospettiva globale della realizzazione integrale dell'uomo, cioè in una prospettiva autenticamente spirituale, come apertura e tensione dell'uomo verso l'ultramondano e il Trascendente mentre si impegna per il mondano. In questo modo la salvezza cristiana diventa impegno per il mondo, ma insieme liberazione dalla schiavitù del mondo e delle sue ambiguità; liberazione dai pericoli ricorrenti di idolatrare e di assolutizzare il proprio io, l'uomo, il mondo, le realtà create dall'uomo stesso, i sistemi storico-sociali-politici.

Analogamente la dialettica si pone *tra amore cristiano di Dio e amore cristiano dell'uomo* [11]; tra salvezza come apertura all'amore di Dio e salvezza come apertura all'amore dell'uomo; *tra l'opera salvifica come glorificazione di Dio*

[11] Cfr. K. Rahner, *Unità dell'amore dì Dio e del prossimo,* in *Nuovi Saggi,* I, tr. it, Roma 1968, pp. 385-412.

*e come realizzazione dell'uomo;* tra salvezza come superamento delle forme alienanti e inautentiche nel rapporto uomo-Dio e salvezza come superamento delle forme alienanti nel rapporto uomo-uomo, uomo-natura, nei rapporti costituiti dalle strutture storico-sociali.

Tale dialettica può superare e risolvere i suoi momenti antitetici evidenziando l'unità fondamentale dell'amore di Dio e dell'amore dell'uomo, del servizio di Dio e del servizio dell'uomo, della glorificazione di Dio e della realizzazione dell'uomo.

Tuttavia, nel mondo moderno caratterizzato dall'umanesimo antropocentrico, spesso la dialettica riemerge *tra amore dell'uomo in sé e amore dell'uomo in Dio;* tra impegno per l'uomo in quanto l'uomo è in se stesso un valore per l'uomo, e impegno per l'uomo in quanto l'uomo dal cristiano è visto come valore in Cristo; tra *l'amore per l'uomo come valore a livello di umanesimo antropocentrico e l'amore per l'uomo come valore a livello cristocentrico o teocentrico.* Tale dialetticità viene sentita a volte in modo cosi forte da vederne il superamento e la risoluzione solo in posizioni riduttivistiche, o a livello dì soprannaturalismo cristiano o a livello di umanesimo naturalistico, laicista e ateo.

*Nel soprannaturalismo cristiano* si tende a risolvere la dialettica affermando che, sul piano della salvezza cristiana, l'amore e l'impegno per l'uomo assumono un valore *solo* in quanto l'uomo è visto in Cristo e non è considerato in se stesso.

*Nell'umanesimo naturalistico, laicista ed ateo,* si risolve la dialettica affermando la rilevanza umana dell'impegno e dell'amore per l'uomo *solo* in quanto l'uomo è visto come valore in se stesso, rifiutando come umanamente alienante l'amore e l'impegno per l'uomo in Cristo.

L'unica risoluzione di questa dialettica, adeguata alla mentalità dell'uomo moderno e insieme rispettosa del dato rilevato, *è nell'interpretazione della salvezza cristiana secondo le categorie dell'umanesimo cristiano.* Interpretando il cristianesimo come umanesimo cristiano [12] si evita sia il soprannaturalismo, sia la riduzione umanistico-naturalistica del cristianesimo; insieme però si assumono come rilevanti sul piano del soprannaturale le stesse dimensioni umane-naturali. In questa prospettiva la dialettica si risolve recuperando a livello salvifico sia l'amore dell'uomo in sé, sia l'amore dell'uomo in Cristo, non come due amori distinti, ma come un unico amore e impegno per l'uomo, che lo coglie come valore sia in sé, sia in Cristo. Per il cristiano, cioè, l'uomo è già un valore in se stesso, in quanto uomo, e, come tale, giustifica già l'impegno dell'amore cristiano per l'uomo; tale valore dell'uomo, tuttavia, se viene approfondito nelle sue dimensioni ultime, si rivela come teocentrico; quindi il valore dell'uomo in sé amplia le sue dimensioni umane nella relazione dell'uomo stesso con Dio e con Cristo e diventa anche valore dell'uomo in Dio e in Cristo. La salvezza cristiana coglie l'uomo nel suo valore umano integrale, in cui il valore dell'uomo come tale non si oppone al valore dell'uomo in Dio, ma si rivela nella sua pienezza incontrando l'uomo in Dio.

In questa prospettiva, *la secolare e divulgata antitesi tra umanesimo antropocentrico e umanesimo teocentrico si rivela superabile; un autentico umanesimo si pone, immediatamente, come antropocentrico* e, in ultimo, come teocentrico, in quanto al centro ultimo dell'uomo si scopre Dio

[12] Rimandiamo alle discussioni recenti sull'umanesimo cristiano e sul valore, limiti, equivoci di questo concetto; rimandiamo anche alle discussioni sul significato concettuale e storico del « soprannaturalismo » e della « riduzione naturalistica » del cristianesimo; rimandiamo inoltre alle discussioni recenti sul « conflitto degli umanesimi » nel mondo moderno.

e l'uomo stesso in ultimo dice riferimento a Dio: l'uomo è il centro e il fine immediato della realtà e dell'attività dell'uomo stesso; l'uomo poi ha in Dio il suo fine ultimo.

Non l'umanesimo antropocentrico come tale si oppone al teocentrismo, ma gli si oppone solo l'umanesimo antropocentrico chiuso, che assolutizza l'uomo. Cosi, non il teocentrismo come tale si oppone all'umanesimo antropocentrico, ma gli si oppone solo il teocentrismo soprannaturalistico che non coglie l'uomo come valore centrale nell'universo e nella storia.

Ancora da un altro punto di vista può porsi, tuttavia, la dialettica della salvezza cristiana come amore di Dio e come amore dell'uomo. La salvezza cristiana dice *riferimento « diretto » solo a Dio o dice riferimento « diretto » anche all'uomo?* Pone cioè *direttamente* un nuovo rapporto uomo-Dio e, nel suo ambito, pone quindi anche un nuovo rapporto uomo-uomo? Oppure il nuovo rapporto uomo-uomo è posto dalla salvezza cristiana altrettanto *direttamente* quanto il nuovo rapporto uomo-Dio? La salvezza cristiana, in altre parole, è *direttamente* un nuovo rapporto di amore e di apertura a livello « verticale » con Dio, e solo consequenzialmente è un nuovo rapporto di amore e di apertura a livello « orizzontale » con l'uomo; oppure la salvezza cristiana è unitariamente, direttamente, « aequo iure », nuovo rapporto e con Dio e con l'uomo? Analogamente, nel cristianesimo, il peccato si pone anche *direttamente* come offesa dell'uomo oltre che come offesa di Dio? Il problema può sembrare esclusivamente teorico, ma dalla sua soluzione dipende il ruolo da dare all'impegno e all'amore cristiano per l'uomo nell'ambito della salvezza cristiana e della missione della Chiesa nel mondo.

6. *Dimensione interiore-personale e dimensione sodale-politica della salvezza cristiana nella missione della Chiesa*

*nel mondo.* — La dialettica, da questo punto di vista, viene posta secondo due impostazioni diverse:

a) La dialettica oggi, da molti cristiani, viene posta all'interno stesso della salvezza e della liberazione cristiana, in quanto, da una parte, *la salvezza è metanoia personale,* è rigenerazione interiore, è conversione della coscienza e nuova apertura dell'uomo a Dio e all'uomo; dall'altra, *la salvezza è rinnovamento dei rapporti interpersonali e sociali e quindi della realtà storico-sociale-politica, nelle sue stesse strutture.* Da una parte, la salvezza cristiana si pone come *liberazione dell'uomo dal suo peccato,* in quanto realtà personale e frutto della responsabile scelta della coscienza, in quanto schiavitù interiore che allontana da Dio e dall'uomo; dall'altra, la salvezza cristiana si pone come *liberazione della storia e del mondo dal « peccato del mondo »,* che si concretizza in realtà storico-sociali-politiche, anche strutturali, disumanizzanti e alienanti. La carità cristiana, da una parte, si pone come nuovo rapporto personale tra fratelli; dall'altra, si pone come creazione di nuovi rapporti fraterni a livello comunitario, sociale, sulla base di nuove strutture sociali e politiche.

In questa prospettiva, la stessa realtà storico-sociale-politica, anche nelle sue dimensioni strutturali, si viene a trovare nell'ambito dell'azione salvifica di Cristo, e della Chiesa, che libera l'umanità in senso integrale, contribuendo quindi attivamente anche al superamento delle alienazioni umane a livello sodale-strutturale. La salvezza cristiana tende quindi, per sua natura, a realizzarsi nella storia come nuova comunità umana, fondata su rapporti interpersonali e su strutture sociali in cui l'uomo si realizzi sempre più come uomo.

In questa prospettiva, *la dialettica si pone quindi anche all'interno dell'azione salvifica della Chiesa nel mondo,*

in quanto, da una parte, è esigenza di rinnovare e rigenerare la coscienza personale dell'uomo, dall'altra, è esigenza di rinnovare e trasformare la società nei suoi tessuti e nelle sue stesse strutture; da una parte la Chiesa è azione per la liberazione dell'uomo dal suo peccato personale, dall'altra è azione per la liberazione della storia e del mondo dal « peccato del mondo ». Da una parte la Chiesa è azione per portare i singoli uomini alla nuova vita di amore con Dio e i fratelli; dall'altra è azione e impegno per la creazione di strutture sociali nuove che incarnino il nuovo rapporto fraterno fra gli uomini; è azione e impegno per la liberazione economico-sociale-politica dell'uomo, in collaborazione e in dialogo con tutte le iniziative laiche promosse dagli uomini per la liberazione dell'uomo a questo livello.

Tale dialettica assume angolature particolari quando da alcuni è vista anche come esigenza di porre in primo piano l'impegno per la salvezza come rinnovamento interiore delle coscienze, nei confronti dell'impegno per la salvezza come liberazione a livello storico-sociale; da altri invece l'esigenza primaria è posta in senso inverso: tale problematica è viva soprattutto nelle recenti teologie della prassi.

La risoluzione di questa dialettica non può essere trovata *che evidenziando l'unità inscindibile delle due dimensioni della liberazione umana e quindi dell'impegno cristiano per realizzarla*, superando ogni esclusivismo e unilateralità: rinnovamento interiore e rinnovamento sociale, anche a livello strutturale, si implicano e si condizionano reciprocamente. La risoluzione della dialettica si basa perciò sull'interpretazione della salvezza cristiana come nuovo rapporto d'amore con Dio e tra gli uomini, a livello personale, comunitario, sociale e anche strutturale. Evidentemente questa risoluzione implica che siano soddisfatti i seguenti quesiti: la metanoia salvifica cristiana dell'amore per il

prossimo, che comporta rapporti interpersonali nuovi, fino a che punto esige anche rapporti nuovi a livello di struttura e di sistemi economico-sociali? Fino a che punto esiste una dimensione sociale e politica della carità? Fino a che punto l'azione cristiana per il cambiamento della società e delle strutture passa attraverso la coscienza dei cristiani ed *è compito « dei cristiani* » in quanto cittadini, come persone e come gruppi che costituiscono la società civile? Fino a che punto *è compito « della Chiesa », come comunità di credenti gerarchicamente organizzata?* Come concepire questo compito della Chiesa, per non togliere o restringere indebitamente lo spazio dell'autonomia, della laicità, della secolarità propria dell'attività umana a livello temporale, scientifico, tecnico, economico, sociale, politico? La distinzione di Congar tra la *Chiesa come istituzione e la Chiesa come popolo di fedeli* può essere valida per risolvere questi quesiti?

b) Un orientamento diverso hanno invece coloro che pongono, *nella dialettica,* da una parte la *salvezza cristiana come fatto interiore-coscienziale,* dall'altra parte la *liberazione umana come fatto sodale-politico estraneo alla salvezza-*

*In* questa prospettiva, il processo di liberazione dell'uomo a livello storico-sociale-politico, soprattutto a livello di struttura, si pone fuori dell'ambito proprio del processo della salvezza in quanto opera di Cristo e della Chiesa, poiché questa si pone direttamente e specificamente a livello interiore-personale, mentre la liberazione a livello sodale-politico è considerata ambito proprio e specifico delle iniziative e istituzioni naturali laiche. In questa prospettiva, la dialettica viene risolta definitivamente con la interiorizzazione e privatizzazione del cristianesimo e della missione della Chiesa nel mondo, e con la laicizzazione totale del processo sociale-politico di liberazione dell'uomo. È da no-

tare che in questa conclusione vengono a ritrovarsi concordi sia alcune correnti del soprannaturalismo cristiano (correnti della spiritualizzazione totale e del disimpegno della Chiesa), sia il naturalismo laicista e ateo.

7. *Salvezza cristiana e liberazione psichica dell'uomo.* — La salvezza cristiana si pone come un *processo interiore di rinnovamento e di liberazione* da dinamismi peccaminosi, in forza dell'esperienza di fede e di grazia animata dallo Spirito di Cristo. La psicanalisi si pone come *procedimento psichico di liberazione* dai dinamismi patologici e dai meccanismi coattivi negativamente rispetto alla maturazione e all'equilibrio della personalità. Da una parte sorge perciò l'esigenza di una *ermeneutica psicologica della fede,* che ponga l'esperienza della salvezza interiore cristiana in riferimento con la liberazione psichica e con la sanità mentale dell'uomo; dall'altra sorge l'esigenza di una *ermeneutica teologica della psicanalisi,* che ponga l'esperienza di liberazione e di maturazione psichica in riferimento con la liberazione integrale dell'uomo, in particolare con la liberazione interiore cristiana. Nell'ambito di questa duplice ermeneutica si pone la dialettica salvezza cristiana-liberazione psichica dell'uomo.

Questa dialettica si può presentare sotto due aspetti:

a) *Dialettica diversità-identità, trascendenza-immanenza, implicazione-riduzione.* Che rapporto c'è tra la liberazione dal peccato e la liberazione psichica dalle coazioni e dalle anormalità? È un rapporto di identità e di riduzione totale? Di coincidenza? Di trascendenza o di implicazioni reciproche? La salvezza cristiana, come liberazione dal peccato, coincide con la liberazione psichica dell'uomo? la implica? È realtà diversa rispetto a questa? D'altra parte la liberazione psichica dell'uomo, attraverso metodi e tecni-

che scientifiche, risolve in sé la liberazione totale della persona umana? Risolve in sé la liberazione cristiana dal peccato? Oppure ne è un aspetto e un'implicazione? O le è estranea e eterogenea?

La risoluzione di questa dialettica sembra potersi ritrovare sulla linea della implicazione reciproca, delle corrispondenze e delle analogie tra salvezza cristiana interiore e liberazione psichica; piuttosto che sulla linea della loro identità assoluta o della loro trascendenza e diversità totale.

b) *Dialettica tra genesi autonoma e genesi trascendente-soprannaturale della liberazione interiore e psichica dell'uomo.*

Questa problematica ci riporta alla dialettica autosoteria-eterosoteria umana; cioè alla dialettica tra la liberazione umana come conquista dell'uomo (attraverso l'opera delle scienze umane) e la liberazione umana come opera di Dio; tra la sufficienza dei mezzi psichici, psico-sociologici, psichiatrici, pedagogici, e la superfluità dell'intervento di Dio. La dialettica può risolvere i suoi aspetti antitetici solo nella sinergia uomo-Dio.

8. *Chiesa-sacramento e Chiesa-ostacolo di salvezza.* — Negli ultimi anni questa dimensione dialettica della salvezza cristiana forse è quella maggiormente acuitasi tra molti cattolici, i quali stanno recependo come valida una problematica critica maturatasi in vari ambienti del mondo moderno.

La Chiesa si autoproclama sacramento, segno e strumento dell'intima unione dell'uomo con Dio e dell'unità di tutto il genere umano (LG 1); si autoproclama sacramento universale di salvezza (AG 1); dichiara che nel corso della storia non ha mai cessato di essere segno di salvezza nel mondo (GS 43). La teologia recente ha evidenziato la dimensione antropologica della salvezza in quanto realiz-

zata da Dio in una economia sacramentale, in una Chiesa come sacramento terrestre del Cristo celeste. L'ecclesiologia ha evidenziato quanto corrisponda alle esigenze comunitarie attuali una salvezza che si attua come comunità di salvezza, cioè come Chiesa. Tuttavia, nonostante queste proclamazioni della Chiesa e questi sforzi della teologia, la mediazione ecclesiale della salvezza di Cristo genera notevoli perplessità e avversione nell'uomo di oggi, il quale è eventualmente disposto a recepire la dimensione teologale della salvezza cristiana, ma trova contraddittoria la sua realizzazione storica per mezzo della Chiesa.

Bisogna riconoscere infatti che la difficoltà maggiore nel recepire la dimensione ecclesiale della salvezza cristiana, per l'uomo di oggi, non sta tanto in un rifiuto « a priori » di ogni mediazione ecclesiale, quanto piuttosto nel *rifiuto della realtà storica della Chiesa come realtà di salvezza e di liberazione umana.* L'uomo di oggi vede spesso una antitesi insanabile tra una Chiesa che si autoproclama sacramento e segno di unità e di liberazione umana e la realtà storica della Chiesa, passata e presente, che dell'unità e della liberazione umana appare più un ostacolo che un segno efficace.

Il superamento della dialettica fra Chiesa-sacramento di salvezza e Chiesa-ostacolo di salvezza, può realizzarsi solo nella realtà concreta e storica della Chiesa attuale, che deve recuperare una *credibilità* tale di fronte all'uomo di oggi, da portarlo a superare come contingenze storiche le difficoltà del passato e da dargli la possibilità di scoprire la funzione salvifica e liberatrice svolta dalla Chiesa anche nei secoli passati.

*Il problema della salvezza cristiana oggi, è, in concreto, soprattutto il problema di realizzare una Chiesa che sìa di fatto, oggi, sacramento e segno di salvezza e di liberazione integrale dell'uomo.*

Esiste infatti anche una *dialettica tra la missione della Chiesa nel mondo come « predicazione » e la missione della Chiesa nel mondo come « testimonianza ».*

La risoluzione di questa dialettica si ha solo nell'inserimento della predicazione e dell'annuncio della salvezza nell'ambito della testimonianza, come momento di ciò che la Chiesa testimonia nel mondo con il suo essere globale.

9. *Croce e gloria come economia perenne della salvezza cristiana e della Chiesa nel mondo.* — La salvezza di Cristo è espressamente fondata sulla legge della croce, dell'abnegazione, della Kenosi, del rifiuto da parte del mondo, della persecuzione; la salvezza di Cristo si deve realizzare perciò in una Chiesa crocifissa, perseguitata, umile e umiliata, povera di potere e di gloria, non potenza tra le potenze del mondo, ma rifiutata dal mondo, non trionfante ma paziente. Tuttavia la salvezza di Cristo è espressamente fondata anche sull'attesa dell'umanità, sull'invocazione accogliente di chi aspetta il salvatore, sul riconoscimento della sua missione salvifica da parte degli uomini di buona volontà, sulla manifestazione della sua potenza nei segni, sulla vittoria di Cristo sul mondo e sulle potenze del male, sulla gloria della resurrezione. La salvezza di Cristo si deve realizzare perciò in una Chiesa che è anche attesa e invocata dall'umanità, la cui missione è riconosciuta e proclamata dagli uomini di buona volontà, la cui esistenza è anche manifestazione gloriosa della potenza salvifica di Cristo e della sua vittoria sul mondo e sulle potenze del male.

Questa dialettica Croce-Gloria deve rimanere legge immanente della salvezza per il cristiano e per la Chiesa: una Chiesa nel mondo preoccupata di essere gloriosa, trionfante, potente, ricca, snatura il volto di sacramento e segno di salvezza di Dio crocifisso.

10. *Immutabilità e storicizzazione; normatività del passato e novità del presente nella missione salvifica della Chiesa.* — Il cristianesimo si presenta come un evento e un messaggio che, posto in un momento preciso della storia, si costituisce *fonte e nonna* di salvezza per tutta la storia dell'umanità. Per la salvezza cristiana il fattore « *riferimento al passato* » resta perciò fondamentale e imprescindibile; ciò significa anche che la Parola di Dio, in quanto Sacra Scrittura, si costituisce fonte e criterio normativo perenne della verità e dell'azione salvifica nella storia. Questa *causalità fondante e normativa del passato* per la salvezza cristiana si pone *in dialettica con la dimensione storica della stessa salvezza cristiana* che, in quanto processo e esperienza storica, implica riferimento al momento presente, alla novità continuamente emergente, all'esperienza umana nel suo farsi, al futuro che attira come meta e significato del processo storico; la dialettica qui tende ad articolarsi quindi, tra fedeltà al passato, al presente, al futuro.

Questa fedeltà al passato pone particolarmente acuta la *dialettica immutabilità-storicizzazione* nella realizzazione storica della salvezza cristiana e, quindi, nell'azione salvifica della Chiesa nel tempo. Se l'esigenza di immutabilità è essenziale al cristianesimo, altrettanto essenziale è l'esigenza di storicizzarsi, di relativizzarsi nel tempo e nello spazio, di riemergere continuamente nell'esperienza dell'uomo, di « farsi » col « farsi » dell'umanità nella storia, di calarsi nel « contingente » di ogni momento, di « situazionarsi », perché in questo continuo contingente delle situazioni storiche si gioca la salvezza e la liberazione dell'uomo. Fedeltà al Kerigma originario, ma insieme aggiornamento, adattamento, storicizzazione continua, progressività, che non possono essere ridotti soltanto ad un problema di forme verbali e rituali. È una dialettica che deve assumere una dimensione ermeneutica, per cui il passato è fondante in quanto viene

letto nel presente, mentre il presente si pone come salvifico in quanto si lascia fondare dal passato dell'Evento e della Parola salvifica.

*Pseudosoluzioni* estremamente gravi di tale dialettica si hanno ogni volta che si annulla e si riduce a forme puramente verbali e rituali l'istanza di storicizzazione: in questi casi la normatività del passato fondante viene indebitamente estesa anche alle forme storiche e agli schemi noetici in cui la salvezza si è realizzata e si è espressa nei secoli passati, tentando pseudo-giustificazioni teologiche di un conservatorismo antistorico che è una tentazione ricorrente nella Chiesa. Come, d'altra parte, sarebbero *pseudosoluzioni* estremamente gravi quelle di chi volesse riporre la fondazione della salvezza cristiana solo nelle istanze del presente e nell'esperienza umana nel suo farsi storico.

Un breve cenno anche ad un altro aspetto del problema: è *la dialettica tra istanza ideale del messaggio salvifico cristiano e esigenza di incarnarsi nelle situazioni storiche,* per poter operare nel loro interno e non rimanere ad esse estraneo. Tale esigenza di incarnazione a volte sembra non potersi realizzare se non attraverso la via del compromesso storico, dell'adattamento, della parziale rinuncia alla realizzazione totale del valore e del principio cristiano. In queste situazioni il dovere della Chiesa di proclamare il messaggio cristiano, nell'integrità dei suoi valori, non toglie la possibilità e il dovere, in una società pluralistica, che i cristiani ne cerchino la realizzazione storicamente possibile, anche se inadeguata e parziale, attraverso le vie del dialogo e del compromesso politico. I riferimenti ad avvenimenti e problemi recenti potrebbero essere molti.

*lì. Il « già-ora » e il «non-ancora »: la salvezza nella Chiesa e nel Regno di Dio.* — Tutti i discorsi recenti sulla dimensione escatologica del cristianesimo, sulla centralità

della speranza e del futuro, ci riportano *alla salvezza cristiana come dialettica continua tra il suo presente e il suo futuro,* tra il suo attuarsi *già-ora nella storia* e la sua *realizzazione definitiva e piena* nell'escatologia. L'esistenza cristiana è sempre carica di tensione e di speranza verso una realizzazione piena della salvezza e della liberazione, che nella storia non potrà mai essere né piena né definitiva. È la riserva escatologica della liberazione, nei confronti della quale ogni progresso umano storico appare sempre come una liberazione parziale e non assoluta, che tende alla liberazione totale.

Tutti questi discorsi recenti rimettono anche in evidenza *il rapporto dialettico tra Chiesa e Regno di Dio,* tra la salvezza operante già nel mondo come Chiesa e la salvezza che si realizzerà come pienezza del Regno di Dio. Dialettica per cui il Regno di Dio, da una parte, è già presente e operante in modo salvifico sulla terra come Chiesa, ma, dall'altra, trascende sempre la realtà storica della Chiesa, in quanto è realtà di salvezza e di liberazione umana piena e definitiva che, come tale, si realizza solo nell'escatologia.

Ogni tentativo cristiano di superare questa dialettica con la risoluzione totale del Regno di Dio nella Chiesa; ogni tentativo laico di superarla con la risoluzione del futuro escatologico nel futuro storico, della salvezza definitiva ultramondana nella liberazione umana a livello storico, è una pseudosoluzione che semplifica indebitamente la complessità della dialettica umana della salvezza.

## IV. *Evangelizzazione e promozione umana: azione della Chiesa e azione dei cristiani*

Ripromettendoci di sviluppare queste prospettive in futuro, ora concludiamo il nostro discorso con un quadro sin-

tetico circa il rapporto tra evangelizzazione e promozione umana e circa la missione della Chiesa nel mondo.

« Il mandato di evangelizzare tutti gli uomini costituisce la missione essenziale della Chiesa », dice la *Dichiarazione* del Sinodo dei Vescovi del 1974 (n. 4), e la *Evangelii nuntiandi* aggiunge: « Evangelizzare è la grazia e la vocazione propria della Chiesa, la sua identità più profonda » (n. 14). « Il contenuto dell'evangelizzazione è dato dalla Parola di Dio, integralmente ed ecclesialmente intesa: dalla Parola, cioè, accolta e vissuta dalla Chiesa, e conservata nella sua tradizione autorevolmente interpretata dal suo magistero. È il mistero dell'amore del Padre "il quale creò l'uomo a sua immagine e somiglianza, perché quanti sono partecipi della natura umana, rigenerati in Cristo, per mezzo dello Spirito, potranno ripetere, contemplando unanimi la gloria di Dio: Padre nostro" {*Ad Gentes* 7). La salvezza compiuta nel Cristo e partecipata a tutti gli uomini costituisce il contenuto della evangelizzazione ». {*Documento-base per il Convegno « Evangelizzazione e promozione umana* », nn. 15-16).

In vari documenti recenti il concetto di *evangelizzazione* viene assunto nella sua accezione più ampia, secondo l'uso oggi più corrente, cioè come l'insieme della missione della Chiesa, costituita inscindibilmente dall'annunzio della Parola, dalla prassi sacramentale, dalla testimonianza.

Per precisare il *rapporto tra evangelizzazione e promozione umana* è necessario chiarire anche il concetto di *promozione umana* [n]. Esso può essere inteso in senso sempli-

[13] Cfr. Bartoletti - Colombo - Martini - Salimei, *Evangelizzazione e promozione umana,* Roma 1976; AA.VV., *Evangelizzazione e promozione umana,* Assisi 1976; il n. 28 speciale della rivista «Communio» su evangelizzazione e promozione umana (luglio 1976); B. Sorge, *Evangelizzazione e promozione umana - Stimoli dalle giovani chiese,* Bologna 1976; il n. 3 speciale della rivista

cernente intramondano, storico-sociale, indicando cosi il progresso e lo sviluppo dell'umanità nella sua dimensione economica, sociale, politica, scientifica, tecnologica. Oppure può indicare lo sviluppo dell'uomo nella sua integralità, in quanto cioè è promozione dell'umanità sia nella sua dimensione storico-sociale, sia nella sua dimensione trascendente e escatologica. Nel primo senso è inteso dalla cultura laicista; nel secondo è inteso dalla cultura cristiana, specificamente cattolica. È bene anche precisare che la promozione umana in quanto è sviluppo storico-sociale implica sia una dimensione assiologica — come realizzazione dei valori nella storia — sia una dimensione tecnica — come complesso di mezzi e di metodi per la realizzazione dei valori in un certo quadro storico —.

*Tra evangelizzazione e promozione umana c'è un « nesso intrinseco e strettissimo » (Documento-base,* 17). Questo è il senso dell'affermazione del Sinodo dei Vescovi del 1971: « l'agire per la giustizia, ed il partecipare alla trasformazione del mondo, ci appaiono chiaramente come una dimensione integrante della predicazione del Vangelo » *(La giustizia nel mondo,* 6). Questa prospettiva è implicita in tutto il discorso che abbiamo fatto sopra circa le dimensioni della salvezza cristiana e della missione della Chiesa nel mondo. La *Evangelii nuntiandi* attenua un po' il linguaggio del Sinodo del 1971, ma non ne abbandona la sostanza, quando dice che « tra evangelizzazione e promozione umana — sviluppo, liberazione — ci sono dei legami profondi » (n. 31), e avverte di non « ridurre la missione della Chiesa alle dimensioni di un progetto semplicemente temporale » (n. 32). La nostra tesi sul nesso intrinseco tra evangelizzazione e

« Teologia » (giugno 1976) dedicato al tema evangelizzazione e promozione umana; gli « Atti » del « Convegno Ecclesiale Evangelizzazione e promozione umana » (Roma, novembre 1976) in corso di stampa.

promozione umana implica che *la promozione umana deve essere considerata parte integrante dell'evangelizzazione* e, reciprocamente, che *l'evangelizzazione implica intrinsecamente la promozione umana:* ciò significa che, per vari aspetti, l'evangelizzazione è promozione umana, benché non si possa dire che tutti gli aspetti della promozione umana rientrano nell'ambito dell'evangelizzazione. Evidentemente qui usiamo il concetto di promozione umana in senso integrale e non in senso semplicemente storico-sociale. L'evangelizzazione infatti è promozione dell'uomo nella sua dimensione trascendente e escatologica ed è insieme contributo alla promozione dell'uomo nella sua dimensione storico-sociale, in quanto questa implica una componente assiologica, mentre rimane estranea all'evangelizzazione la componente « tecnica » del progresso umano, che è competenza specifica delle varie scienze. L'evangelizzazione infatti, in quanto è proclamazione e realizzazione della salvezza cristiana, promuove l'uomo nei suoi rapporti con il Trascendente e con l'escatologia e insieme promuove la realizzazione dei valori evangelici e umani nel seno della storia umana, lasciando alla specifica competenza scientifica e tecnica l'indicazione e la scelta dei mezzi più idonei per l'attuazione storica dei valori.

Da quanto diciamo deriva anche che tra l'evangelizzazione e i vari *progetti storici* di promozione umana c'è un rapporto di dialogo, che va oltre una vera e propria opposizione e un puro rapporto dialettico.

Rifacendoci alla distinzione proposta sopra tra *azione della Chiesa in quanto tale e azione dei cristiani,* in rapporto alla realtà storico-sociale, concludiamo con la seguente sintesi:

I. *Compete alla missione della Chiesa in quanto tale,* come istituzione gerarchico-comunitaria, nella sua unità:

— la proclamazione della Parola e dei valori evangelici (che sono anche valori umani), attraverso l'annunzio profetico, la prassi sacramentale, la testimonianza storica;
— la conseguente critica e denuncia, in nome delle istanze evangeliche, di tutto ciò che di antievangelico e di antiumano si ritrova nella realtà storico-sociale;
— la formazione dei cristiani, nel seno della stessa comunità ecclesiale, all'esperienza di salvezza cristiana integralmente intesa e vissuta, che è, insieme, rapporto con il Trascendente e con l'escatologia e impegno per la promozione storico-sociale degli uomini.

II. *Compete ai cristiani,* che agiscono nella realtà temporale, come individui e come gruppi sociali e culturali, in collaborazione con tutti gli altri uomini, elaborare progetti storici di promozione umana a livello economico, sociale, politico. Neil'elaborare i vari progetti storici i cristiani, che agiscono nel campo economico, sociale, politico, mediano i valori evangelici nella realtà storica, impegnando la propria responsabilità personale, o di gruppo sociale, ma non la comunità ecclesiale nella sua unità e come istituzione; agiscono quindi con proprie scelte, autonome rispetto all'autorità gerarchica della Chiesa, le cui indicazioni debbono essere mediate dalla coscienza di chi concretamente elabora e porta avanti i vari progetti storici. Qui non emerge più l'unità della fede e della comunità ecclesiale, ma emerge la pluralità delle opzioni nel campo economico, sociale, politico, in quanto legittimamente compatibile con i valori evangelici da concretizzare nella realtà storica, in collaborazione con tutti gli uomini, credenti e non credenti. L'elaborazione di particolari progetti storici, nel campo economico, sociale, politico, non è quindi competenza della Chiesa in quanto tale, benché essa dia un contributo rilevante alla proclamazione dei valori che tali progetti debbono incarnare. La fede

cristiana infatti è portatrice di valori umani, ma non di particolari progetti economici, sociali, politici. È invece compito urgente dei cristiani elaborare e portare avanti vari progetti storici, operando alacremente per la realizzazione di una civiltà sempre più umana.

Il problema ulteriore, se l'impegno storico dei cristiani sia da portare avanti nella forma di *aggregazioni di* « *cristiani* » o nella forma della « *diaspora* » culturale e politica, più che essere risolto in linea universale e teoretica, è opportuno che venga analizzato nella concretezza dei vari momenti e delle varie situazioni storiche. La « *specificità* » dell'apporto dei cristiani nella progettazione storica può emergere in ambedue le soluzioni: è importante sia che non venga vanificata concretamente, sia che non venga concepita in forme integraliste. La legittima autonomia dello Stato e delle istituzioni civili deve essere sempre tenuta presente come un'esigenza anche cristiana.

Questi ci sembrano i significati del recente Convegno ecclesiale italiano su « Evangelizzazione e promozione umana ».

**Duilio Bonifazi,** nato nel 1930, è laureato in teologia presso la Pontificia Università Lateranense e in filosofia presso l'Università statale. Docente presso la stessa Università Lateranense, vi tiene il corso su « La Chiesa nel mondo d'oggi ». Libero docente, è anche titolare di filosofia e storia nei licei statali e membro del consiglio di presidenza dell'Associazione Teologica Italiana.

Tra le sue numerose pubblicazioni ricordiamo: « Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea » (Roma, 1959); «Filosofia e Cristianesimo - Discussioni recenti » (Roma, 1968); « Correnti del pensiero contemporaneo e cristianesimo » (Roma, 1972); «I novissimi e i concili ecumenici » (Roma, 1961); « La dimensione antropologica della teologia di fronte al pluralismo e alla storicità del pensiero » (Roma, 1972); « Blondel e il problema della filosofia cristiana» (Roma, 1968); «Teologia della speranza e del futuro » (Roma, 1973); « Dogma » (Torino, 1976); « Discussioni recenti sulla storicità e relatività della filosofia e della teologia » (Roma, 1976); «Dimensioni dialettiche della salvezza cristiana » (Assisi, 1975).